المعرفة الإسلامية عند المعتزلة

محاولة لفهم نظرية المعرفة الخاصة بأهل التوحيد والعدل

مدقن عبد الله

إهداء

إلى سيد ولد آدم، محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، {لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ}.

إلى آل بيته، العترة الطاهرة، سفينة النجاة، التي من ركبها نجا ومن تركها غرق.

إلى مشايخنا المعتزلة المتقدمين والمتأخرين، درع الإسلام وسادة الفكر.

إلى كل من أعانني لإنجاز هذا البحث، إما بمعلومة - إضافة أو تصحيحا - ، أو بمناقشة لفقرة، أو بنصيحة، في مقدمتهم، الشيخ الإمام العلاّمة المحدّث حسن بن علي السقّاف، الأستاذ القدير معتز شطا، فضيلة الدكتور محمد رياض، شيخي الفاضل أبو الحسن كريم بن طارق السباذلي، أخي العزيز صاحب الهمة توفيق سعادة، فضيلة الدكتور الباحث حسين الدباغ، رفيقة الدرب وأنيسة الروح الباحثة صابرين المعتزلية، شكرٌ صادق من أعماق القلب.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحد الأحد، المتفرد بالقِدم، القديم بلا غاية، الباقي بلا نهاية، المنزه عن المكان والزمان، تبارك وتعالى الإله العدل الذي لا يأمر بالجور ولا يرضاه، ولا يقضي بالفساد , ولا يخلق أفعال العباد، صادق الوعد والوعيد لا يُبدّل القول لديه، واهب العقول ومرسل الرسل، آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر، وصلى اللهم على سيد الرسل وخاتم النبيين محمد وعلى آله الأطهار عليهم السلام أجمعين، ورضي عن المهاجرين والأنصار ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد، أخي/أختي ، أقدم بين أيديكم هذا البحث الصغير: نظرية المعرفة عند المعتزلة، وهو بحث يتناول موضوع مهم جدا، لا أبالغ إن قلت بدونه لا يثبت دين ولا مذهب ولا علم، فالمكانة التي تحتلها نظرية المعرفة في زمننا هذا دليل على أهميتها وضرورة الإطلاع على ما كتب حولها، لأنها أساس أي علم ودين ومذهب، وذلك أن الباحث المحترم في زمننا هذا، قبل أن يعترف بأي علم أو يعتنق أي دين فإنه ينظر إلى نظرية المعرفة عندهم (ما المعرفة عندهم وما قيمتها وإمكان الوصول إليها، أدواتهم المعرفية، معيار صدق الإعتقادات عندهم) كلما كانت نظرية المعرفة – لإدعاء علمي أو لدين أو لمذهب – أكثر منطقية ومتوافقة مع النزعة الأخلاقية كلما كان ذلك العلم أو الدين أو المذهب أكثر قبولا بين الناس، وكلما كانت نظرية المعرفة تلك أبعد عن المنطق والنزعة الأخلاقية كلما كانت أبعد عنهم، نفورا منها ومن نتائجها.

ونظرا لضرورتها في العلوم الدينية والدنيوية عزمت على كتابة هذا البحث الخاص بنظرية المعرفة عند المعتزلة لبيان منهجيتهم ومبنى أصولهم وأفكارهم وإجتهاداتهم، وهذا البحث حسب فهم الفقير إلى الله تعالى لكلام مشايخنا وما سطّروا به كتبهم التي وصلتنا، فإن كان فيه تقصير أو نقص فهو مني، وهذا مبلغ علمي، وصدق من قال: رحم الله امرئ عرف قدر نفسه.

نسأل الله أن القبول، وأن يكون هذا البحث مدخلا سهلا لطلاب العلم، هذا وبالله التوفيق وله وحده الحمد والشكر والمنة.

مدقن عبدالله المعتزلي

الفصل الأول

المعرفة

- حد المعرفة
- الفرق بين العلم والمعرفة
- أقسام المعرفة

الكلام في المعرفة الإسلامية عند المعتزلة

المعرفة الإسلامية جزء من المعرفة الدينية، والأخيرة كذلك تعتبر فرع من نظرية المعرفة (الإبستمولوجي)، وقد ناقش المتكلمون مسائل نظرية المعرفة، لكن النقاش كان في فصول متفرقة، وأفضل ما وصلنا من كتب مشايخنا المعتزلة في هذا الباب حسب إطلاعي هو الجزء الثاني عشر من المغني في أبواب العدل والتوحيد لشيخنا قاضي القضاة عبد الجبّار رضي الله عنه، الخاص بالمعارف، وكتاب المعتمد في أصول الدين لركن الدين الملاحمي الخوارزمي رضي الله عنه، وإن لم يصلنا الكتاب كاملا لكن وصلنا الجزء الخاص بالمعارف؛ ولم تناقش نظرية المعرفة كعلم مستقل إلا في القرون الثلاثة الماضية، وفي هذا البحث يكون الكلام في أربع مسائل، أولا حد المعرفة، ثانيا إمكانية المعرفة والخلاف مع أهل الشكوك والفرق بين الشك العبثي والشك المنهجي، ثالثا أدوات المعرفة الدينية عند العدلية، رابعا معيار صدق المعرفة، واقتصرنا على هذه المسائل الأربع، كون مدار نظريات المعرفة عليها، بهذا يمكن اعتبار هذا البحث عبارة عن محاولة لشرح - بشكل موجز وملخص - لنظرية المعرفة عند المعتزلة وبيان منهجيتهم التي قامت عليها أصولهم وإجتهاداتهم.

مسألة: حد[1] المعرفة

المتفق عليه بين الإبستمولوجيين أن المعرفة بشكل عام هي الإعتقاد - الإدّعاء - الصادق المسوّغ، فالمعرفة في ذاتها إعتقاد صادق، لكن الفرق بينها وبين الإعتقاد بالشكل المطلق هو صدقها والمعيار الدال على الصدق، أي صدق القضية، بدون الصدق تعتبر المعرفة مجرد اعتقاد، أما تسويغ صدق القضية فعندهم أيضا أنه ليس كل اعتقاد صادق يجب أن يكون معرفة، أي أن كل معرفة اعتقاد وليس كل اعتقاد معرفة، فالقول بأن التحليل النفسي الذي أسسه فرويد علم حقيقي إعتقاد، والقول بأنه علم زائف كما يرى كارل بوبر إعتقاد أيضا، لكن مَن مِن هذين الإعتقادين هو علم، خاصة أن أنصار القولين يقدمان أدلة على كلامهما، لأن في الأخير يجب أن يكون أحدهما قولا باطلا وأدلته لا

---

[1] المراد بكلمة الحد أي التعريف، الحد أو التعريف وُضِعَ لبيان معنى المفردات، مثل العلم، الجهل، التقليد، القدرة، الإرادة، هيدروجين، صوديوم...إلخ، إذا الحد أو التعريف يكون لبيان معنى اللفظ ورفع الإبهام عنه، وكاشف لحقيقة اللفظ..
وقد يتحقق التعريف بوجوه، منها ببيان نوع الشيء المراد تعريفه، كقولنا عن الأوكسيجين أنه عنصر كيميائي، أو ببيان آثاره وخاصيته كقولنا عن الفوسفور الأبيض أنه عنصر سام وأنه ذاتي الاشتعال عند التعرض للهواء الجوي، أو بيان مكوناته، كقولنا إن الذرة مكونة من بروتونات موجبة الشحنة، ونيوترونات متعادلة الشحنة، وإلكترونات سالبة الشحنة، أو بيان ماهيته كقولنا الإنسان حيوان ناطق، راجع كتاب نظرية المعرفة للإمام العلامة جعفر السبحاني للإستفادة أكثر.

تثبت، لأن بعض الإعتقادات يتم تأييدها بالظن والتخمين، وبهذا يضاف شرط آخر وهو التسويغ، أي التبرير على صدق ذلك الإعتقاد[2]، والمراد من التسويغ أي المعايير الدالة على الصدق، والتي بها نبرر صدق أي إدّعاء، ويكون الإعتقاد صادقا في المعرفة الإسلامية إذا لم يخالف المبادئ العقلية الأولية (الضرورية) والحواس السليمة والوحي والقانون الأخلاقي وكان ذلك الإعتقاد متّسقا مع إعتقاد صادق آخر كما سيأتي إن شاء الله.

مثال على أن ليس كل اعتقاد معرفة: لو قال أحدهم: " إن الأرض مسطحة الشكل"، فهذا إدّعاء أو اعتقاد، لكن لا يسمى معرفة، لأنه اعتقاد كاذب وليس عند هذا المُعتقِد تبريرات وتسويغات تؤكد على صدق هذا الاعتقاد ليكون معرفة.

مثال على الإعتقاد الصادق: لو قال أحدهم: المسجد النبوي يقع في المدينة المنورة.

فهنا إعتقاد أو إدّعاء وهو أن المسجد النبوي يقع في المدينة المنورة، والإعتقاد صادق وله الأسباب الدالة على صدق هذا الإعتقاد.

أما العلم أو المعرفة عند مشايخنا فقد حُدّ بحدود منها: إنه المعنى الّذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما تناوله، وهو قول شيخنا قاضي القضاة ذكره في المغني الجزء الثاني عشر واختاره شيخنا أبو عبد الله البصري حسب ما ذكره شيخنا الحاكم الجشمي في عيون المسائل، وهناك تعريفات كثيرة له ذكرها القاضي في المغني دون الإشارة لقائلها، وكذلك للأشاعرة والفلاسفة تفاسير كثيرة فهي مسألة اختلف فيها الأذكياء اختلافا كبيرا، وذهب آخرون إلى القول بأنه لا يُحد، منهم جمهور أئمة السادة الزيدية عليهم السلام، وشيوخنا البغدادية وإلى هذا مال شيخنا ركن الدين في المعتمد، وقال الإمام العلاّمة الرازي الأشعري - رحمهم الله أجمعين - بأنّ العلم أمر ضروري ، وهو مستغنٍ عن التعريف، وذكر القاسم بن محمد في الأساس أن السيد حميدان، وروايته عن أئمة أهل البيت والمعتزلة البغدادية، والجويني والرازي، والغزالي: لا يحد؛ لإختلاف المعلومات ذاتاً وماهيةً عند السيد حميدان؛ نظراً منه إلى أنه يطلق عليها وجمعها متعذر، ولجلائه عند البغدادية والرازي، ولخفاء جنسه وفصله عند الجويني والغزالي[3]، وإلى هذا الرأي ذهب جماعة من الشيعة العدلية –

---

[2] راجع مدخل إلى نظرية المعرفة لأحمد الكرساوي ص 10

[3] الأساس لعقائد الأكياس للإمام القاسم بن محمد عليه السلام ص 15

الإمامية – منهم الشيخ العلاّمة جعفر السبحاني كما بيّن ذلك في كتابه العظيم نظرية المعرفة، وهذا الرأي هو الصواب فيما يظهر لي.

مسألة: الخلاف في ترادف ألفاظ المعرفة والعلم

ذهب أكثر مشايخنا إلى أن المعرفة والعلم نظائر وأنهما مترادفتان، وفرّق بينهما بعض مشايخ أهل التوحيد والعدل والحكماء، قالوا: المعرفة علم ناقص، ومن ثم يقال: الله تعالى عالم ولا يقال له عارف، قالوا: ومنع بعضهم أن يطلق على الله عارف وإنما يقال له: عالم، قالوا: لأن المعرفة هي العلم المسبوق بالجهل والله يتعالى عن ذلك.

وفي المعراج إلى كشف أسرار المنهاج للإمام عز الدين بن الحسن: إن في جعل العلم والمعرفة لفظين مترادفين لافرق بينهما نظراً، فإن بينهما فرقاً ولهذا يقال: عرفت الله، ولايقال: علمته، وقد فرق بعضهم بينهما بأن العلم نقيضه الجهل، والمعرفة نقيضها الإنكار[4].

وقال مشايخنا القائلين بالترادف بجواز وصفه تعالى بالعارف، وهو قول الموفق بالله والقرشي وبه قال السيد محمد بن عز الدين المفتي، وأجازه الفقيه حميد الشهيد وهو في (الكشاف) وغيره، بل قد روي عن علي عليه السلام حيث يقول في بعض خطبه: هو الظاهر عليها بسلطانه وعظمته، والباطن لها بعلمه ومعرفته. وقال عليه السلام : عارفاً بها قبل إبدائها، محيطاً بها قبل انتهائها.

وأجيب بأن إطلاقه عليه السلام إنما كان للقرينة الصارفة عن المعنى الذي وضعت له المعرفة وهو العلم المسبوق بجهل، والقرينة في كلامه عليه السلام ذكر العلم والمحيط؛ إذ هو بمعنى عالم، وفيه نظر؛ إذ اتباع أحد اللفظين بالآخر لا يقتضي صرفه عما وضع له. والله أعلم، هذا كلام شيخنا علي العجري ذكره مع كلام الحكماء السابق، في تفسيره الضخم مفتاح السعادة[5].

---

[4] المعراج إلى كشف أسرار المنهاج للإمام عز الدين بن الحسن ج 1 ص 465

[5] مفتاح السعادة لشيخنا علي العجري ص 2289/2288 نسخة الشاملة

مسألة: أقسام المعرفة

1- تُقَسَّم المعرفة عند المعتزلة إلى تصور وتصديق.

فالتصور: هو العلم الخال عن الحكم، وبتعبير آخر: هو العلم بصور الأشياء ومفرداتها، ومعنى ذلك: أنه يحصل في ذهن الإنسان صورة مطابقة لما في الخارج، وهذا تعبير شيخنا القرشي في منهاج المتّقين.

أما التصديق: فهو الحكم الواقع على الشيء المتصور، وبتعبير آخر: هو العلم بالنسب الحاصلة بين تلك المفردات بإثبات أو نفي، وسمي تصديقاً لصحة دخول التصديق في الخبر المطابق له، وهذا قول القرشي أيضا.

2- ثم تُقَسَّم المعرفة عند مشايخنا إلى ضروري ومكتسب.

أما الضروري: فقد حده قاضي القضاة رحمه الله في كتاب العمد بأنه هو ما لا يمكن العالم به نفيه عن نفسه بشبهة أو ّشك إذا انفرد. وقوله: إذا انفرد، احتراز عن العلم المكتسب إذا ضامه الضروري، نحو أن يعلم أن زيدا في الدار بخبر نبي ثم يشاهده في الدار. فإن العلم الذي اكتسبه بخبر النبي لا يمكنه نفيه عن نفسه لمضامة الضروري لمّا لم ينفرد ولو انفرد لأمكنه نفيه، وليس كذلك الضروري، وحكى عنه الشيخ أبو الحسين رحمه الله أنه حد العلم الضروري في الدرس بأنه علم لا يمكن العالم به إخراج نفسه من كونه عالما بمعلومه على وجه[6].

وذكر شيخنا ركن الدين تعريفات أخرى، منها: بأنه علم يحصل للعالم من قِبَلِ غيره، وهذا يفيد أنه لما فُعِلَ فيه كان مضطرا إليه، فلذلك وصف بأنه ضروري، وهذا ينبغي أن يُزاد عليه على وجه لا يمكنه الإمتناع منه أو دفعه عن نفسه، لأنه لو أمكنه ذلك لما وُصف بأنه مضطر إليه فكان يوصف بأنه ضروري، والأولى أن يقال في حد العلم الضروري والمكتسب: إن الضروري هو علم لا يقف على استدلال العالم به إذا كان يصح فيه الاستدلال. وقولنا: يصح فيه الاستدلال، احتراز عن علمه تعالى بالأشياء، لأنه تعالى لا يصح فيه الاستدلال. ويستمر هذا الحد على قول من يقول: إن العلوم الضرورية مفعولة في العاقل، أو قيل: إنها موجبة فيه، أو قيل في بعضها: إنه مفعول مبتدأ فيه، وفي بعضها: إنه موجب عن الإحساس أو نحوه، وسواء قيل في بعض العلوم الضرورية: إنه يمكن نفيها

---

[6] المعتمد في أصول الدين لركن الدين الملاحمي ص 23

بشبهة، وهي العلوم التي نقض كونها ضرورية، لأن الحد إذا استقام على قول جميع المتكلمين الذين يعتقدون حقيقة المحدود، وإن كانوا يختلفون في تلك الحقيقة، فهو أولى من حد لا يستقيم إلا على قول بعضهم[7].

وقد حدّه شيخنا القرشي في منهاج المتقين، قال: فالضروري منهما هو الاعتقاد الذي لا يقف على اختيار المختص به مع سكون النفس، وقلنا: مع سكون النفس احترازاً من أن يفعل الله فيه اعتقاداً غير مطابق، فإن ذلك جائز من جهة القدرة والمكتسب ما يقف على اختياره كذلك.

قلت: ويمكن أن يُعرف بتعريف آخر فيُقال: العلم الضروي هو العلم الحاصل فينا بالإضطرار ولا يمكن دفعه بشك أو شبهة ولا يحتاج إلى استدلال ونظر لإثباته، كتصوّرنا لمفهوم الوجود والعدم، وكتصديقنا بأن الكل أكبر من الجزء، وبأن النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، فالعلم الضروري فعل الله فينا على حد تعبير شيخنا البلخي.

أما المكتسب: فقد حده قاضي القضاة رحمه الله بأنه هو ما يمكن العالم به نفيه عن نفسه بشبهة في طريقه إذا انفرد. ولا بد من أن يعني بالنفي ما ذكرنا لأن عنده العلم لا يبقى. وإنما شرط فيه قوله: إذا انفرد، ليدخل فيه العلم المكتسب إذا ضامه الضروري على ما تقدم، وذكر ركن الدين الملاحمي حد آخر، قال: أو يقال: هو علم يمكن العالم به إخراج نفسه من كونه عالما بمعلومه على بعض وجوه، فيستمر الحد على قول من يقول العلم يبقى، والذي يقول لا يبقى، وأما المكتسب فهو علم يقف على استدلال العالم به. ويدخل في هذا الحد العلم الصادر عن النظر والصادر عن تذكر النظر، لأنه لولا نظره السابق وتذكره له لما حصل له هذا العلم[8].

ويمكن أن يقال فيه: العلم المكتسب هو العلم الذي يحصل لنا بالنظر والفكر، ويمكن دفعه عن النفس بشبهة، كالحكم بكروية الأرض والحكم على أصل الأنواع، فالعلم الذي لا يحتاج إلى فكر لإثباته ولا يمكن دفعه فهذا ضروري، والذي يحتاج للفكر لحصوله ويمكن دفعه عن النفس فهذا مكتسب.

---

[7] المعتمد في أصول الدين لركن الدين الملاحمي ص 24

[8] المعتمد في أصول الدين لركن الدين الملاحمي ص 24

أقسام الضروري: وقد قسّم المعتزلة العلم الضروري إلى أقسام كما أشار إلى ذلك شيخنا ركن الدين الملاحمي في المعتمد وملخصه في الفائق، وما ذكره الإمام مانكديم في شرحه لكتاب الأصول الخمسة لقاضي القضاة، قال مانكديم في شرحه للأصول الخمسة: العلم الضروري ينقسم إلى ما يحصل فينا مبتدأ ، وهو كالعلم بأحوال أنفسنا من كوننا مريدين وكارهين ومشتهين ونافرين وظانين ومعتقدين وما شاكل ذلك ، وإلى ما يحصل فينا عن طريق ، أو ما يجري مجرى الطريق.

فما يحصل فينا عن طريق ، فهو كالعلم بالمُدْرَكَات ، فإن الإدراك طريق إليه. وما يحصل عما يجري مجرى الطريق ، فهو كالعلم بالحال مع العلم بالذات ، فإن العلم بالذات أصل للعلم بالحال ، ويجري مجرى الطريق إلى العلم به ، والفرق بين ما يحصل فينا عن طريق وبين ما يحصل عما يجري مجرى الطريق ، أن ما يحصل عن طريق يجوز أن يبقى مع عدم الطريق إليه ، وليس كذلك العلم الحاصل عما يجري مجرى الطريق ، ولهذا يصح من الله تعالى أن يخلق فينا العلم بالمدركات من دون الإدراك ، ولم يصح أن يخلق فينا العلم بالحال من دون العلم بالذات ، لما كان أصلا فيه وجاريا مجرى الطريق إليه.

ثم الحاصل فينا مبتدأ ينقسم إلى : ما يعد في كمال العقل.

وإلى ما لا يعد في كمال العقل.

وأما ما لا يعد في كمال العقل ، فهو كالعلم بأن زيدا هو الذي شاهدناه من قبل ، فإنه علم مبتدأ من جهة الله تعالى ، ثم لا يعد في كمال العقل ، ولذلك تختلف فيه أحوال العقلاء ، ففيهم من إذا شاهده أثبته ، وفيهم من إذا شاهده لم يثبته.

وأما المعروف في كمال العقل ، فإنه ينقسم : إلى ما يستند إلى ضرب من الخبر ، وإلى ما لا يستند إلى ذلك. فالذي لا يستند إلى الخبر كالعلم بأن الذات إما أن يكون موجودا أو معدوما ، والموجود إما قديم وإما محدث. والمستند إلى الخبر ، فهو كالعلم بتعلق الفعل بفاعله ، وما يتصل بذلك من أحكام الفعل من حسن وقبح وغيرهما.

وأما المشاهدة ، فهي الإدراك بهذه الحواس ، هذا في الأصل ، وفي الأغلب إنما تستعمل في الإدراك بحاسة البصر ، هذا إذا كان مطلقا ، فأما إذا أضيف إليه العلم فقيل : علم المشاهدة ، فالمراد

به العلم المستند إلى الإدراك بهذه الحواس ، وفي الأغلب إنما يستعمل في العلم المستند إلى الإدراك بحاسة البصر فقط[9].

وهناك قسمة أخرى أراها أبسط في الطرح وأكثر إفادة وهي أن يقال: الضروري عندهم كالتالي: 1- الأوليات: وهي القضايا التي يصدق بها العقل لذاتها وهي المخلوقة فينا إبتدءا كالعلم بأن الكل أكبر من الجزء وأن النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، 2- المشاهدات والمحسوسات: وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرية كحكم العقل بأن الشمس مضيئة، أو بواسطة الحاسة الباطنية كحكمه بأنه جائع أو حزين وسيأتي الكلام لاحقا عن الحواس وكلام المعتزلة فيها، 3- التجريبيات: وهي القضايا التي يحكم العقل بها بواسطة التكرار والملاحظة ويحتاج إلى الحواس للمشاهدة والرصد والعقل للحكم، 4- المتواترات: وقد اختلف المعتزلة في العلم الواقع عند التواتر، أي كونه من الضروريات أم من العلم الكسبي فقال شيخانا أبو علي وأبو هاشم إنه ضروري غير مكتسب وقال أبو القاسم البلخي إنه مكتسب، والرأي المعتمد عند المعتزلة أنه يدخل في أقسام الضروري وسيأتي الكلام عنه لاحقا.

---

9 شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، شرح الإمام مانكديم ص 24/23

الفصل الثاني

إمكان المعرفة

- إمكان المعرفة عند المعتزلة
- إمكان مناظرة السفسطائيين عند المعتزلة
- رد المعتزلة على مذاهب السفسطائيين
- الشك العبثي والشك المنهجي

مسألة: إمكان المعرفة عند المعتزلة

من المسائل التي طرحت قديما وحديثا هي إمكان المعرفة، هل نعرف حقا؟ هل يعرف الإنسان نفسه وما حيط به أم أن كل ما نراه ونشعر به مجرد وهم، لا حقيقة له؟ ولو كنا نعرف، هل للمعارف حدود؟

مما لا شك فيه أن العقلاء بشكل عام على يقين بأن المعرفة لا يمكن إلا أن تكون، ولا يعقل الإنسان غير هذا لما يعايشه ويعلمه من نفسه ضرورة لا يمكنه دفعها، العاقل لا يشك أن المعرفة ممكنة، هو لا يشك أصلا في وقوعها ويراها أمر يقيني، وهذا هو قول المسلمين كافة وعلى رأسهم المعتزلة، رغم جلاء هذه المسألة إلا أن هناك من أنكرها رأسا أو أنكر بعضها، وهم السفسطائيين.

مسألة: إمكان مناظرة السفسطائيين عند المعتزلة

ذهب أكثر المعتزلة إلى أن مناظرة هؤلاء لا معنى لها، وممن منع من مكالمتهم شيخنا أبا القاسم البلخي لأن ما جحدوه هو الأصل، ولا دليل عليه؛ فلا تصح محاجتهم، قال: ومن الغلط مناظرتهم والرد عليهم، لأن من يزعم أنه لا يعلم أيناظر أم لا، بل لا يدرى أموجود هو أم لا؛ كيف يرد عليه؟ وهل مخاطبته الا كالسكوت عنه؟ ولا يجوز، فيمن هذا حاله، الا التأديب دون غيره، إذا كان ما يرد إليه، في المناظرة، المشاهدات؛ وقد جحدها، فكيف يصح أن يكلم؟ وإذا اعترفوا بجهل المشاهدات، ولا علم أصح منه، فكيف يدل على صحته؟ وقال بعضهم: قد أحلّوا أنفسهم من أوّل وهلة، المحل الّذي نجتهد أن نلجئهم إليه. لأن آكد ما سقط به قول الخصم أن يلجأ إلى انكار العلوم المتعارفة، وهذا ما نقله عنه شيخنا القاضي في المغني، وقد جوز مناظرتهم قلة منهم شيخنا أبو علي الجبّائي رحمه الله، قال: إن السفسطائية انما جهلت أن علمها علم، وطريقته الاكتساب، ويجوز أن يكلموا في ذلك ويناظروا، وشيخنا أبو هاشم قد ذكر ذلك، وقال: المعتقد يستدل على أن اعتقاده علما بسكون النفس إلى معتقده. وجملة ما يجب أن يحصل، في ذلك، أن يفصل بين ما يعلمه العالم باضطرار، وبين ما يعلمه باستدلال. فمتى نازع المنازع قولا في الضروري، علم كذبه فيه، ولم تصح محاجته ومناظرته بإيراد الأدلة، وان صح أن ينبه بذكر أمور. على أن ما أنكره، هو عارف به، ليلجأ بذلك إلى انكار أمثاله، وإلى اثبات المناقضة في كلامه؛ لا أن الّذي يورد عليه يكون حجاجا، وانما

يجرى مجرى الخبر عما هو عارف، ليتدرج به إلى الاعتراف بما أنكره. وما كان طريقه الاستدلال، استعمل فيه طريقة المحاجة بايراد الحجج والأدلة، ليزال المبطل عن اعتقاده الباطل إلى الحق. فأما من أنكر ما يعلم باضطرار، فنحن عالمون بأنه عارف بالأمر الّذي أنكر معرفته. فلا يصح أن نطلب، بمكالمته، ازالته عن الاعتقاد، مع علمنا بصحة اعتقاده. وانما يجب أن نجتهد في ازالته عن الانكار الفاسد، بالطريقة التي قدمنا؛ إذ لا دليل على ما أنكره، فنذكره[10]، والصحيح أنهم لا يناظرون وهو الرأي الذي قال به ركن الدين رضي الله عنه وحكى أنه قول أكثر المعتزلة، قال ركن الدين الملاحمي: لأن المناظر متى عرف من خصمه أنه يجحد ما يعلمه ضرورة لم يكن له داع إلى موافقته للنظر، خصوصا إذا أنكر فهم ما يكلمه به وزعم أنه لا يعلم هل يكلمه أم لا، وهل ينبهه على النظر أو لا ينبهه، وقال في كل ما يسمعه أو يحسه: إنه لا يدريه ولا يدري أنه لا يدريه ولأنا متى علمنا أنهم لما يجحدون ما يشاهدونه ويحسونه وينكرونه فهم لما لا يحسونه أشد إنكار، فكيف يدعوان الداعي إلى مناظرتهم؟ ولأن فائدة المناظرة هو أن يوقف الخصم بالنظر فيما يعلمه على ما لا يعلمه، ونحن نعلم منهم أنهم عالمون بما ينكرونه كاذبون على أنفسهم فيما يخبرون به، فكيف تصح مناظرتهم؟[11].

مسألة: رد المعتزلة على مذاهب السفسطائيين

المنكرين للحقائق فرق: فرقة تنكر العلم بحقيقة الأشياء كلها زاعمين أن كل ما نشاهده ما هو إلا وهم لا يقين، لا حقيقة له، وهُم السفسطائية العِنادية، وفرقة متوقفة في العلوم، وكل ما تسألهم عن شيء كان ردّهم بأنهم لا يدرون وهم السفسطائية اللا أدرية، وفرقة أنكرت قدرة الحواس وأثبتت قدرة العقل فقط وفرقة قالت بالعكس، وفرقة تزعم أنه لا حقيقة لشيء في ذاته وإنما تكون حقيقة الشيء على حسب ما يعتقده المعتقِد، كالخل الّذي يحيا فيه دوده، فإن طرح في غيره مات؛ وكالعسل الّذي يجده المعتدل المزاج حلوا، وصاحب المرة الصفراء يجده مرا، وَجَوَّزَا هذا في كل شيء، فمن اعتقد في شيء أنه موجود كان على حق ومن اعتقد في ذات الشيء أنه معدوم فإنه على حق أيضا عندهم وهم السفسطائية العِندية، ومنهم من قال بتكافؤ الأدلة وظاهر ما فهمته أن كلامهم يشبه كلام العندية.

---

10 المغني في أبواب التوحيد والعدل - ج 12 ص: 53

11 المعتمد في أصول الدين لركن الدين الملاحمي ص 32/31

أما من العنادية الذين أنكر وا العلم بحقيقة الأشياء، أنكروا الضروري والحسي، فلا يناظروا أصلا، مناظرتهم لغو عند أكثر المعتزلة، فهم يكذبون على أنفسهم وهم يعلمون هذا، ولو ضربت أحد هؤلاء وشتمته وتظاهرت بأنك تريد الفتك به تراه يدفع عن نفسه ويغضب وربما يبادرك بالضرب أيضا، بهذا يعلم بأنه رأى فعلا يوجب ردة فعل وعلم أن ذلك الفعل حقيقة لا وهم، وإلا ما معنى دفعه وغضبه.

ولو تنزلنا لمناقتشهم قلنا لهم: إن قولكم أن أحكام العقل والموجودات الخارجية أوهام لا حقيقة لها هو علم، أي أنكم تعلمون أن ما تشاهدونه لا حقيقة له أم ليس بعلم، فإن قالوا هو علم فقد أثبوا علما ونقضوا مذهبهم، وإن قالوا ليس بعلم صرّحوا بأن قولهم هذا لا حقيقة له أصلا، وأدّى هذا إلى التسلسل، ومثل هذا ذكره القاضي نقلا عن البلخي، قال: وان كان في المتقدمين من ناقضهم، بأن قال: أبعلم قلتم؟ انه لا علم ولا حقيقة! فان قالوا: نعم. ثبّتوا العلم. وان قالوا: لا. لم يستحقوا جوابا. وان أظهروا الشك، قيل لهم: أتعلمون أنكم شاكون، أم لا، على سبيل ما تقدم؟ وبين أن أحدهم، إذا نزل به المكروه، يفعل فعل العالِم. وعلى هذا الحد أجرى الكلام في كتاب الآراء والديانات. لأنه ذكر فيه، أن من الناس من نفى العقل والتمييز، فزعم أن ما شاهده ظن وحسبان.

ونفس الشيء يقال للاأدرية، يقال لهم لو تنزلنا واعتبرنا جدلا أن قولكم أصوب من الأقوال الأخرى، فهل قولكم هذا علم وحقيقة أم لا تدرون وتتوقفون فيه؟ إن قالوا علم وحقيقة فقد نقضوا مذهبهم، وإن قالوا لا ندري وتوقفوا بطل قولهم أيضا إذ كيف يناظرون على مذهب لا يدرون أهو صحيح أم لا، أهو حقيقة ام لا، ومجرد جوابكم عن السؤال نقضتم مذهبكم، وبيان هذا أنكم علمتم سؤال السائل وأثبتم أنكم سمعتوه وعلمتم لغته أيضا.

أما من أنكروا قدرة الحواس كونها أداة للمعرفة وأثبتوا قوة العقل فقط فقد كابروا، وذلك أن اكثر المعارف تأتي من الحواس، فمن فقد حسا فقد علما، فالأعمى مثلا لا يمكن أن يتصور حقيقة الألوان، أي لا يعلم ماهية اللون الأحمر مثلا، وفاقد السمع لا يمكنه التعرف على الأصوات، مثلا لا يمكنه أن يتصور تلاوة عبد الباسط عبد الصمد ويعقلها ويتذوق حلاوتها - إن صح التعبير - ، وقس على هذا على باقي الحواس، فمنكر قوة الحواس كاذب، ويكذب على نفسه.

ومن قالوا بعكس قولهم أي أنكروا قدرة العقل وأثبتوا قدرة الحواس ، فقد كابروا كذلك، فالصورة والترددات الصوتية التي تنبني عليها المشاهدات والمحسوسات عقلية، والحواس تكون ناقلة للواقع الخارجي والعقل محلل لتلك الموجودات، هذا مع وجود أشياء ذهنية بحتة، لا تدرك بالحواس، فالحق مثلا أو الخير أو حتى مفهوم الركود الإقتصادي، أمور لا تدرك بالحواس، ومنكر المعقولات منكر للسببية والقضايا العقلية كاستحالة اجتماع النقيضين، وهذا معلوم البطلان، مع الأخذ بعين الإعتبار أن هناك من يرى مثلا مبدأ السببية داخل في العلوم الضرورية، وهناك من يرى هذا المبدأ يدخل في العلم المكتسب الذي هو من لوازم الضروري، وقد يرى الإنسان الأشياء ويلمسها ويسمعها لكن بدون عقل يحلل ما تستقبله الحواس ودون انطباع الواقع الخارجي في الذهن فإن الحواس تصبح بلا فائدة، على سبيل المثال: المرض النادر الحدوث العمه أو (Agnosia) ، وهو مرض نادر يفقد فيه الشخص القدرة على التعرف على الأشخاص أو الأشياء أو الأماكن مع أنه يراها، وذلك وفقا للمؤسسة الوطنية للأمراض العصبية والسكتة الدماغية في الولايات المتحدة الأميركية، فالشخص المصاب بالعمه يرى ويسمع بحواسه لكنه لا يتعرف على الأشكال التي يراها أو يسمع صوتها لذلك فقد يكون أقرب وصف له أنه يرى ببصره، لكنه لا يستطيع التعرف على ما يرى بدماغه وبصيرته، مع الإشارة إلى أن العمه قد يؤثر على حواس أخرى غير البصر.

وفي حالة الإصابة بالعمه يحدث عادة خراب في مناطق معينة من الدماغ وهي القذالي (lobes occipital) أو الجداري(parietal lobes) ، فيما يستعيد المصابون قدراتهم المعرفية في أجزاء الدماغ الأخرى.

فمثلا الشخص المصاب بالعمه يستطيع رؤية كوب، ولكن عندما نسأله ماذا ترى يقول إنه يرى ساعة أو مجوهرات مثلا.

وقد يؤثر العمه على السمع أو البصر، فمثلا: قد لا يستطيع الشخص التعرف على من حوله، عدم القدرة على التعرف على الشكل الهندسي للشيء أمامه، مثل كرة أو مكعب، عدم القدرة على التعرف على الصوت مثل صوت السعال[12]، وهذا دليل كافي لإبطال قول هذه الفرقة.

---

[12] shorturl.at/cdLV0

أما العندية فكلامهم لا يعقل، لأن الأشياء إن لم تكن حقيقة في ذاتها وإنما تصير حقيقة لاعتقاد المُعتقِد بها لأدى هذا إلى الجمع بين النقيضين لأن عندهم أن حقيقة الأشياء راجعة إلى اعتقاد المعتقِد، فيكون القول بقدم العالم حقيقة ويكون القول بحدوثه حقيقة كذلك، ويكون القول بأن خمسة أكبر من عشرة صحيح والقول بأن عشرة أكبر من خمسة صحيح كذلك، وقولهم ان حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات صحيح وقول العقلاء أن الأشياء حقائق في ذاتها صحيح أيضا وهذا جمع بين النقيضين وتصحيح للمحالات ونقض للضرورات.

يقال لهم: مذهبكم هذا صحيح عندكم وهو باطل عند المخالف، ومذهب مخالفكم باطل عندكم؟ أهو حق في ذاته ومخالفيكم مبطلون؟ فإن قالوا نعم فقد أثبتوا علما الذي هو اعتقادهم المزعوم وأثبتوا بطلان اعتقاد محدد، وهذا يبطل مذهبهم، وإن قالوا: لا، بل مذهب المخالف صحيح وبطلان مذهبي باطل كذلك فقد بلغوا في التجاهل كل مبلغ، فتبطل مناظرتهم لأنها لغو، وهنا نستذكر مناظرة النظّام للنجار، فإن النّظام لما ناظره وانتهى بهما الكلام إلى أن قال له النجّار : ما الدليل على قبح التكليف لما لا يطاق؟ سكت النظام وقال : إن الكلام إذا بلغ إلى هذا الحد وجب أن نضرب عنه رأسا.

أما القائلون بتكافؤ الأدلة فقولهم مما لا يثبت عند المعتزلة والمسلمين عامة، خاصة إذا كان مراد هذا المذهب الكلام حول وجود الواجب أو ما يترتب عليه من توحيد وعدل ونبوات وشرائع (أما في الفروع فذهب الأكثر إلى أن كل مجتهد مصيب وليس المراد من قولنا الشرعيات هذا المعنى) ، فإن القائلون بتكافؤ الأدلة في الحقيقة هم على مذهبين، الأول مرادهم أن الأديان والعقائد كلها متساوية صحيحة ولا يمكن ترجيح دين على دين أو مذهب على مذهب، بهذا لا يمكن الإثبات أو النفي، وهذا مما لا يعقل، إذا لا يتصور أن يكون القول بإثبات الصانع ونفيه أقوال متساوية، والقول بالتوحيد وبالتثليت أقوالا متساوية وهكذا، ويكون قولي بأن إستدلالات الملل والفرق غير متكافئة صحيح وقوله بأنها متكافئة صحيح، وهذا القول أشبه بقول العنادية كما ذكرنا سابقا، أما المذهب الثاني فهم القائلون بأن الإستدلال لا يوصل إلى العلم وأن ما يستدل به المختلفون شبه متكافئة، ويقال له: بماذا علمت أن أدلة المختلفين متكافئة؟ إن قال: علمتُه ضرورة، ظهرت مكابرته فلو كانت كذلك لكنا نقول بهذا أيضا ونشاركه في القول ولا يمكن دفع هذا العلم بشبهة أو شك،

ومعلوم أن الواقع خلاف هذا، وإن قال: بالاستدلال، قيل له: أبطلت مذهبك وأقررت بأن الإستدلال يوصل لعلم، وبعد، فهل دلالتك لذلك تكافئها دلالتنا على أن الأدلة غير متكافئة؟ فإن قال بتكافؤها قيل له: فقد أقررت على أنك لم تعلم أن الأدلة متكافئة، لأنك لم تظفر بدلالة بذلك على أن الأدله متكافئة من غير أن يعارضها ما يبطلها ويدل على أنها ليست بمتكافئة، وإذا لم تظفر بدلالة سليمة عما يعارضها لم تعلم أن الأدلة متكافئة، وهنا نرجع للنقطة السابقة كذلك، وهنا يلزمهم بطلان قولهم.

فإن قال: لا تكافئها، بل ما تذكرونه ليس بدليل موصل إلى العلم، وما ذكرتُه دلالة موصلة إلى العلم، قيل هل: فقد تركت مذهبك أن كل أدلة المختلفين متكافئة.

ويقال له: وأي وجه تذكره في ترجيح دلالتك لذلك على دلالتنا أريناك مثله في كل مسألة يستدل لها المخالفون، ويبطل قولك: إن أدلّتهم متكافئة[13].

واعلم أن شبهات فرق السفسطائية إما شبهات حول الذات العارفة – أي الإنسان – أو شبهات حول موضوع المعرفة.

شبهات حول الذات العارفة: كلامهم هنا يدور حول الشك في العقل والحواس، يقولون: إن العقل يقع في عدة أخطأ سواء في الحكم أو التصور من هلاوس وغيرها مما يطرأ عليه، وكذلك الحواس.

يقال لهم: إن قولكم هذا إنما يصدر ممن علم أن آلات الإدراك (العقل والحس) قاصرة ونفى أن تكون أحكامها متصفة بالكمال، وهذا ينقض مذهبكم في الشك لأنكم أثبتم علما أولا وهو قصور تلك الآلات ولم تكتفوا بتقريره حتى أردتم إلزام مخالفكم به، وهذا نقيض قولكم في الشك وإنكار حصول العلم مطلقا، فإن قلتم إنه ليس بعلم بل هو شك، بطل إلزامكم للمخالف إذ لا يمكن أن تلزمه بشيء ليس علما، وبطل قولكم ثانيا لأنه يؤدي إلى التسلسل، ولأنكم فزعتم في إقرار مذهبكم إلى آلات الإدراك لإثبات ضعفها، ومذهبكم أنه لا يوثق فيها من الأساس فيُردّ السؤال عليكم مجددا بناء على مذهبكم، كيف علمتم صحت حكمكم هذا وأنتم مستندون في تقريره إلى أدوات لا تؤتمن عندكم بالمطلق، هذا ولا يوجد عاقل يقول بعصمة العقل والحواس من الوقوع في الخطأ والوهم، والفارق هو إقرار وإثبات علوم أولية ضرورية مع علمهم بما يطرأ على الأجسام وعلمهم بحقيقتهم الأولية.

---

[13] المعتمد في أصول الدين لركن الدين الملاحمي ص 58 بتصرف طفيف

ومن شبهاتهم المرتبطة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة معا، يقولون: أليس هناك من الناس من يجد مرارة في التذوق، إذا أكل الكعك وجده مرّا وإذا أكله من لا يجد مرارة في ذائقته وجده حلوا، بهذا يكون حقيقة الكعك عند كل من ذاقه فمن وجه مرا فهو كذلك ومن وجده حلوا فهو كذلك أيضا فكذلك سائر المحسوسات.

قلنا: وهذا المثال باطل بما تقدم من جمع النقيضين، فالكعك إما أن يكون حلوا في نفسه أو مرا في نفسه، إذ لا يجوز أن يكون حلوا مرا في حالة واحدة، أما الشعور بطعم مر في الفم فله عدة أسباب 1- التنفس الفموي 2- الجفاف (قلة إفراز اللعاب) 3- التهاب اللثة 4- التهاب اللسان 5- التهابات الجيوب الأنفية 6- التدخين 7- في بعض الأحيان الأجهزة التقويمية والأسلاك المستخدمة في التقويم تعطي هذا الإحساس، والعلاج يكون بإزالة السبب، ونحن نعلم هذا كعلمكم به، أي نحن نتفق في وجود خلل في آلة أحدهم لكن هذا لا يعني أن الحكم الصادر من ذلك الشخص جاز صدوره من غيره وأصبح مساوٍ لنقيضه، فهذا مبني أيضا على الاستقراء الناقص.

ومن شبهاتهم قولهم: إنا نرى حبة العنب الصغيرة في الماء الصافي كبيرة، وتظهر العصى السليمة مكسورة أيضا في الماء وهي ليست كذلك، ونرى القمر صغيرا وهو ليس كذلك فيجوز مثل ذلك في كل ما نراه ونحس.

وبطلان هذه الشبه فيها، لأن هذه الشبه لا تطرح إلا ممن علم ببعض الحقائق المسبوقة عنده وعندنا، فعَلِمَ أن حبة العنب صغيرة وأن العصى سليمة وأن القمر كبير، من هنا يطرح عليهم السؤال: أعلمتم أن حبة العنب صغيرة وأنكم ترونها كبيرة في الماء إلى غير هذا من الأمثلة؟ فإن قالوا علمنا بطل مذهبهم وأثبتوا علما لا يمكن دفعه، وإن قالوا لا نعلم أصبح الكلام لغوا لأنه يؤدي إلى الجهالات ويصبح سؤالهم لا معنى له، وهذا الإلزام يلزمهم في كل شبهة يوردونها من هذا الجنس كما قال شيخنا ركن الدين الملاحمي.

شبهات حول موضوع المعرفة: شبهات الشكوكيون هنا تدور حول الموجودات المدركة، يقولون: إن قطعة الفضة وهي كاملة تكون فضية اللون أو أقرب إلى البياض أما إذا فرقناها قطعا صغيرة سنجد أن لونها أسود، فأيهما نصدق، اللون الأسود أو الفضي؟ ويقولون: إن حبّات الرمل وهي فرادى أي

كل حبة على حده تكون خشنة، أما إذا وجدت في كومة تكون ناعمة، فأيهما نأخذ، النعومة أم الخشونة.

قيل لهم: إن هذه الشبه تُطرح ممن أقر بعلم ولم ينكر، فأنتم هنا تقرّون بأن قطعة الفضة وهي كاملة تكون فضية اللون وأن حبّات الرمل وهي فرادى تكون خشنة وتثبتون هذه الحقيقة مع نفيكم لوجود حقائق معلومة ابتداءاً في مذهبكم، فإن أقررتم بما طرحتموه أثبتم علما وحقيقة في الواقع الخارجي المشاهد والمحسوس بواسطة الحواس، بهذا أبطلتم مذهبكم، وإن أنكرتم حجتكم هذه بطل سؤالكم من أساسه إذ لا معنى له، كأنك تقول أن قطعة الفضة وهي كاملة نتوهمها أقرب للبياض ولا حقيقة لهذا أما إذا فرقناه نتوهم أن لونها أسود ولا حقيقة لهذا أيضا، فأيها نصدق؟ مع إقراركم بأنه في كل الحالات وهم، هذا من وجه.

وجه آخر، إن أريد بهذه الشبهة إلزام من أقر بالعلم وأن الأشياء حقائق في ذاتها على مذهبه فهذا لا يصح أيضا، لأننا نصدق كلا الحالتين على حدة، وذلك لتغيّر الطارئِ على المادة، هذا مع علمنا بأنه لا وجود للألوان في الخارج إنما الألوان تُرى بواسطة الضوء الوارد إلى العين، حيث تقوم العدسة بتركيز الضوء الوارد إلى العين بشكل حُزم، وتوجيهه إلى شبكة العين، كذلك تتحكّم القزحية بكمية الضوء المار بحسب درجة سطوع الضوء.

تمتلك شبكة العين نوعين من مستقبلات الضوء، يقومان بإرسال نبضة عصبية إلى مركز الألوان في المخ.

يُسمّى النوع الأوّل من المستقبلات بالعصي، حيث تستجيب بشكل متساوٍ لجميع الألوان وترسل للمخ درجة السطوع فقط، هذا يعني أننا لو اعتمدنا على هذا النوع من المستقبلات فقط لرأينا العالم بالأبيض والأسود.

النوع الثاني من المستقبلات الضوئية هو المخاريط، وهي حسّاسة للألوان، وتوجد منها ثلاثة أنواع، كل نوع حساس للون من الألوان الأساسية: الأحمر والأزرق والأخضر.

يتمّ في الدماغ تفسير الانطباعات اللونية لكل نوع من المخاريط، بالإضافة إلى درجة السطوع الواردة من العصّي، وبذلك نرى الألوان.

تعمل كل العصي والمخاريط بشكل مشترك في طور الرؤية النهارية، أما في طور الرؤية الليلية فتعمل العصي فقط[14]، فهذه الشبهات في النهاية تلحق بما سبق، لإشتراكهم في نفس الأصل، وإذا بطل الأصل بطل الفرع.

مسألة: الشك العبثي والشك المنهجي

اختلف المعتزلة في ماهية الشك، أهو معنى أو ليس بمعنى، ذهب شيخنا أبو علي الجبّائي وأبو القاسم البلخي إلى أنه معنى وهو ضد العلم عندهم، وهو مذهب إبراهيم النظّام والجاحظ كذلك، وذهب شيخنا أبو هاشم إلى أنه ليس بمعنى، وهو مذهب أكثر المعتزلة بعده.

احتج القائلين بأن الشك معنى بقولهم: قد عرفنا أن الإنسان قد حصل شاكّا بعد أن لم يكن شاكّا، فيجب أن يكون شاكّا لمعنى، لأن ذاته لم تحدث ولم تعدم، ولا يجوز أن يكون شاكا لعدم معنى، فالواجب أن يكون شاكّا لوجود معنى.

وأجاب القائل بأنه ليس بمعنى بقوله: أن هذا لا يدل على إثبات المعنى، بل يجب أن يثبت أن هذه المفارقة لا ترجع إلى خروج الحي من أن يكون عالما، أو في حكم العالم، والنفي لا يجوز أن يعلل بوجود معنى، والذي يدل على أن الشك ليس بمعنى هو أن المعقول من الشاك ليس أكثر من أن ما خطر بباله لم يعلم أنه على صفة، أو ليس عليها، ولم يظن، ولم يعتقد، فإذا كان كذلك لم يجز أن يكون معنى من المعاني، وذلك لأن إثبات معنى ليس بمدرك ولا دليل على إثباته لا يصح، لما يؤدي إلى الجهالات[15]، ومن هذا المنطلق عرّف ركن الدين الملاحمي الشك بأنه خطور الشيء بالبال مع خلوه من الاعتقاد، لأن الشاك لا يخلو من اعتقاد الشيء ونفي كونه على صفة يعد أن يخطر بباله ذلك، وقال: والصحيح أن الشك ليس باعتقاد، فكان هذا الحد منبئا عن حقيقته، وما حدّ به الشك من غير هذه العبارات يرجع إلى ما ذكرنا، فلا معنى لإيراد ذلك[16].

والذي نقول به أنه معنى، وهو مذهب أكثر معتزلة اليوم ممن نحسبهم من أهل العلم، ودليلنا أن الشك يعتبر لازم من لوازم العلم، أن الشك لا يكاد يفارق العلم والعلم لا يكاد يفارق الشك، فهو عملية عقلية تحدث بإرادة العبد، حيث يكون العقل متوقفا في الإختيار - أو الإثبات والنفي - بين

---

[14] See color، www.planet-wissen.de/ ; Corinna Watschke *ترجمة شادي فؤاد، العربي الجديد*
[15] مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين لأبي رشيد النيسابوري ص 339
[16] المعتمد في أصول الدين للملاحمي ص 27

نقيضين، والشك عادة ما يسبقه الظن ويليه كذلك، ثم يأتي اليقين، في البداية يكون الأمر ظنا الذي هو تغليب أحد المجوزين ظاهري التجويز، ثم يتحول إلى شك وهو توقف في الإختيار ثم ظن آخر الذي هو تغليب أحد المجوزين لكن هنا تكون بعض القرائن محتفة بهذا الظن الذي تكون نتيجته يقين، ونجد في كتاب الله عدة آيات تصف الكفار والمشركين بالشك، ويوصف الإنسان بمعنى إعتراه لا بغير شيء كما قال أبو إسحاق الصفار في تلخيص الأدلة.

الشك عند المعتزلة ينقسم إلى قسمين، شك مطلق وشك منهجي، أما الشك المطلق فنريد به العبثي، مثل أقوال المذاهب السابق ذكرها، وغالبا يشار لهذا الشك عند المعتزلة بالشك المذموم، وينقسم إلى قسمين وإن كانا في الأصل واحد في نهاية الأمر، الأول هو الشك في العلوم الضرورية، أو إنكار وجود العلم المكتسب أو القول بأن العلم يكون من جهة العقل فقط لا الحواس المشكوك فيها والعكس، أما الثاني فهو الشك في أصول الدين، كالشك في التوحيد أو القرآن أو النبوات، وهذا الشك يكون مذموما سواء حدث بعد الإيمان أو قبل الإيمان إذا قرن بهذا الشك المكابرة والشك لمجرد الشك، أما الشك المنهجي فهو الشك السابق للنظر، قال شيخنا الحاكم الجشمي: الشك في الدين مذموم، وأنه متى تجلى الحق وجب قبوله، والشك في أصول التوحيد بعد ابتداء النظر كُفْرٌ.

ومتي قيل: في أي موضع يحسن الشك، وفي أي موضع يجب القطع؟

قلنا: أما في أصول الدين ففي الوقت المأمور بالنظر يحسن، فإن أوجب الاعتقاد قُبِح، فأما في فروع الدين إذا استوى عنده وجوه الاجتهاد فشك فلا يقبح ، وفيه اختلاف، ليس هذا موضعه[17]. اهـ، فالشك المنهجي ملكة بشرية، وغالب الشك المنهجي يوصل لليقين، كما قال شيخنا أبو اسحاق: لم يكن يقين قط حتى كان قبله شكّ، ولم ينتقل أحد عن اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتّى يكون بينهما حال شكّ[18]، وحكي عن شيخنا أبو هاشم الجبّائي أنه قال أن الواجب الأول على الإنسان هو الشك، يريد المنهجي[19]، وقال قاضي القضاة: ومن حق النظر ألا يصح إلا مع الشك في المدلول عند شيخينا[20]، وأظنه يقصد أبو هاشم وأبو عبد الله، وقال كذلك في كلامه عن أبو علي الجبّائي حول الشك: لأن الشكّ لو قبح لقبح في ابتداء حال التكليف، ولما صحّ على طريقتها وجوب النظر؛ لأنه لا بدّ من أن

---

17 التهذيب في التفسير لشيخنا الحاكم الجشمي ج 3 ص 2376

18 الحيوان ج6 ص 35

19 معالم المنهج الاسلامي محمد عمارة ص 58

20 المغني كتاب النظر والمعارف ص 10

يجامعه الشك، فإذا صحّ في الابتداء حسن الشكّ، ولم يمتنع في هذا العاقل أن يحسن منه الشكّ في سائر الأوقات؛ من حيث صار التوقّف في كل أمر لا يعرف حسنا وقد صار هو كالممنوع من فعل الجهل وفعل النظر لما عليه فيه من الكلفة، فلا سبيل له إلّا إلى الشكّ، على ما تقدم القول فيه[21].

وقال أبو إسحاق: الشاك أقرب إليك من الجاحد، وقال: نازعت من الملحدين الشاك والجاحد فوجدت الشّكّاك أبصر بجوهر الكلام من أصحاب الجحود[22]، وقال الجاحظ: وبعد هذا فاعرف مواضع الشّكّ، وحالاتها الموجبة له، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له، وتعلم الشّكّ في المشكوك فيه تعلّما. فلو لم يكن في ذلك إلّا تعرّف التوقّف ثمّ التثبّت، لكان ذلك ممّا يحتاج إليه، ثمّ اعلم أنّ الشكّ في طبقات عند جميعهم. ولم يجمعوا على أن اليقين طبقات في القوّة والضعف. ولمّا قال ابن الجهم للمكّيّ: أنا لا أكاد أشكّ! قال المكّيّ: وأنا لا أكاد أوقن! ففخر عليه المكيّ بالشكّ في مواضع الشّك، كما فخر عليه ابن الجهم باليقين في مواضع اليقين[23]، قال أيضا شيخنا أبو عثمان: والعوامّ أقلّ شكوكا من الخواص، لأنّهم لا يتوقّفون في التصديق والتكذيب ولا يرتابون بأنفسهم، فليس عندهم إلّا الإقدام على التّصديق المجرّد، أو على التكذيب المجرد، وألغوا الحال الثالثة من حال الشّكّ التي تشتمل على طبقات الشك، وذلك على قدر سوء الظنّ وحسن الظّن بأسباب ذلك. وعلى مقادير الأغلب[24]، فالشك المنهجي هو المراد الذي لا ينفك عن التفكر، ولا نريد بهذا شك السفسطائية، مثل شك صالح بن عبد القدوس، وهو الذي مات ابن له فمضى إليه ابو الهذيل ومعه النظام وهو غلام حدث فرآه حزينا فقال: لا اعرف لجزعك وجها الا اذا كان الانسان عندك كالزرع، فقال: انما اجزع لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك، قال: وما كتاب الشكوك ؟ قال: كتاب وضعته، من قرأ فيه شكّ فيما كان حتى يتوهّم انه لم يكن وفيما لم يكن حتى يظنّ انه قد كان، قال ابو الهذيل: فشكّ انت في موت ابنك واعمل على انه لم يمت وإن كان قد مات! فشكّ انه قد قرأ ذلك الكتاب وإن كان لم يقرأه![25].

---

21 المغني في أبواب التوحيد والعدل - ج 11 ص: 499

22 الحيوان ج6 ص 35

23 الحيوان ج6 ص 35

24 الحيوان ج6 ص 36

25 طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص 47

يقول الأستاد عبد الرحمن عطبة: والجاحظ في حرصه على استخدام الشك طريقا من طرق البحث يؤكد على قضية أساسية يعتبرها سلاح الباحث للوصول إلى الحقيقة وهي قضية (الإنصاف) : الإنصاف نحو نفسه أولا، والإنصاف نحو ما يتلقاه من ألوان المعرفة ثانيا، أما الإنصاف نحو نفسه فإنه يقتضي منه إعطائها حجمها الطبيعي فلا يضخمها لتأخذ أكبر من حجمها، ولا يتضاءل بها فيضعها دون مكانها، لأنه في كلا الحالتين يكون قد جار على نفسه سواء بالزيادة أو بالنقصان، ومن تسامح في حق نفسه يكون أشد تسامحا في حق غيره، أما الإنصاف نحو ما يتلقاه من ألوان المعرفة فانه يقتضي منه أن يتهم أمرين في نفس الوقت: أن يتهم أولا ما ألفه لأن ألفت الشيء تجعله في نفس صاحبه في منزلة الحقيقة التي لا تقبل جدلا أو شكا وأن يتهم ثانيا ما كان ميالا له بعاطفته أو بطبعه، لأن الهوى يكون مقارنا للميل وللعاطفة، ومنطق الهوى يجانب في كثير من الأحيان منطق العقل.

يقول الجاحظ: وأنا أزعم أن الناس يحتاجون بديّا إلى طبيعة ثم إلى معرفة، ثم إلى إنصاف.

وأوّل ما ينبغي أن يبتدئ به صاحب الإنصاف أمره ألّا يعطى نفسه فوق حقها، وألّا يضعها دون مكانها، وأن يتحفظ من شيئين؛ فإن نجاته لا تتمّ إلّا بالتحفظ منهما:

أحدهما تهمة الإلف، والآخر تهمة السّابق إلى القلب- والله الموفق.

إن طلب الجاحظ من صاحب المعرفة أن يتصف بالإنصاف وأن يتهم ما ألفه وما مال إليه يمثل المدخل الذي يفضي به إلى الشك وإلى التزامه منهجا في البحث لأنه يدعوه إلى الشك بالمسلمات التي تعامل معها سواء بالألفة أم بالميل[26].

والجاحظ يرى أن الناس الذين يتعاملون مع الشك وطريقة أخذ أنفسهم به فئتين، وكلاهما على غير صواب، الفئة الأولى تأخذ الأمور بالتسليم دون تكليف نفسها عناء التبيّن، فأصحابها دائما أقرب إلى تصديق ما يسمعون، وأما الفئة الأخرى الثانية فأصحابها يأخذون أنفسهم بالشك الذي هو مجرد تكذيب، وهذه الفئة في استماعها لبعض الغرائب لا تكلف نفسها التثبت والتمحيص، بل تسارع إلى تكذيب ما تسمع، توهما أن ذلك فضيلة في البحث، والفئتان تلغيان الحالة الوسطى الواقعة بين التصديق والتكذيب، والتي تمثل في حقيقة الأمر الشك المنهجي، يقول أبو عثمان الجاحظ: وأكثر الناس لا تجدهم إلّا في حالتين: إمّا في حال إعراض عن التبيّن وإهمال للنّفس، وإمّا في حال

[26] الشك المنهجي عند الجاحظ في كتاب الحيوان بحث للأستاذ عبد الرحمن عطبة ص 144

تكذيب وإنكار وتسرّع إلى أصحاب الاعتبار وتتبّع الغرائب، والرغبة في الفوائد. ثمّ يرى بعضهم أنّ له بذلك التكذيب فضيلة، وأنّ ذلك باب من التوقّي، وجنس من استعظام الكذب، وأنّه لم يكن كذلك إلّا من حاقّ الرّغبة في الصّدق. وبئس الشيء عادة الإقرار والقبول. والحقّ الذي أمر الله تعالى به ورغب فيه، وحثّ عليه أن ننكر من الخبر ضربين: أحدهما ما تناقض واستحال، والآخر ما امتنع في الطبيعة، وخرج من طاقة الخلقة. فإذا خرج الخبر من هذين البابين، وجرى عليه حكم الجواز، فالتدبير في ذلك التثبت وأن يكون الحقّ في ذلك هو ضالّتك، والصّدق هو بغيتك، كائنا ما كان، وقع منك بالموافقة أم وقع منك بالمكروه. ومتى لم تعلم أنّ ثواب الحقّ وثمرة الصّدق أجدى عليك من تلك الموافقة لم تقع على أن تعطي التثبت حقّه[27]، فقيمة الشك هو الذي يمثل المرحلة الوسطى بين التصديق والتسليم وبين التكذيب وهذا سمة الباحث الحق، وشيخنا الجاحظ يتحفظ على معطيات الحواس، لأنها قد تخطى وتخدع صاحبها، ويقرر أن العقل وحده الذي يعول عليه في الأحكام لقوله في الحيوان: وللأمور حكمان: حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول. والعقل هو الحجّة ولقوله: لعمري إن العيون لتخطئ وإن الحواس لتكذب، وما الحكم القاطع إلا للذهن وما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل[28].

فالشك المنهجي تؤمن به المعتزلة قديما وحديثا وترى أنه يحسن قبل النظر، وخلافهم لم يكن في إنكار الشك وإنما كان في ماهيته أهو معنى أم لا، ومختصر مذهبهم أن المعرفة ممكنة، بل لا شك في حصولها، والموصل إلى المعرفة والحقيقة هو الشك الذي يسبق النظر، فالشك وسيلة غايته اليقين، وقد اختصر النظّام هذا الفصل بقوله: لم يكن يقين قط حتى كان قبله شكّ، ولم ينتقل أحد عن اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتّى يكون بينهما حال شكّ.

---

27 الشك المنهجي عند الجاحظ في كتاب الحيوان بحث للأستاذ عبد الرحمن عطبة ص 144 بتصرف

28 الموجز في الأدب العربي ص 85

الفصل الثالث

أدوات المعرفة

- العقل
- الحس
- القرآن الكريم
- السُنة النبوية
- الإجماع

مقدمة في أدوات المعرفة عند المعتزلة

أدوات المعرفة عند المعتزلة ثلاثة، أولها دليل العقل، وثانيها دليل الحس، وثالثها دليل السمع (وعند إطلاقنا للفظ السمع يُفهم منه كتاب الله وسنة رسوله وإجماع الأمة)

مسألة: الكلام في العقل

المتفق عليه بين المعتزلة أن العقل عرض وأن محله القلب، لهذا يمتنع المعتزلة والمسلمين جميعا إطلاق هذا اللفظ على الله تعالى كما هو موجود مثلا في كتب النصارى وبعض فلاسفة الغرب، لأنه عرض والله ليس جسما لتحل فيه الأعراض، أما مائيته فمذهب بعض المتكلمين إلى أنه آلة وهو قول بعض علماء السادة الزيدية، منهم شيخنا محمد بن عبد الله عوض أطال الله بقاءه وأنكر أن يكون العقل هو العلوم العشرة التي سيأتي ذكرها، وعند الفلاسفة هو جوهر بسيط وعند بعضهم حاسة وعند بعضهم أنه قوة (أي قدرة)، أما المعتزلة فقالوا أن العقل هو العلم، هو عرض ركبه الله في قلب الإنسان يدرك به المدركات المعقولات كما قال الحسن بن محمد الرصاص صاحب الخلاصة النافعة على لسان المتكلمين، وقال القاضي عبد الجبّار في المغني: العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلّف صحّ منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلّف.

فإن قيل: لم قلتم ذلك وفي الناس من يجعل العقل جوهرا، وفيهم من يقول: إنه آلة. وفيهم من يقول: إنه حاسّة. وفيهم من يجعله قوة؟ قيل له: الّذي يدلّ على ما قلناه أنه متى حصل في الإنسان هذه العلوم المخصوصة حصل عاقلا وإن فقد غيرها. ومتى وجد فيه سواها ولم توجد هذه العلوم لم يكن عاقلا. فعلمنا بأنها العقل دون غيرها. وبهذه الطريقة نعلم تغاير المعاني واختلافها، وكون المعنى واحدا وإن اختلفت العبارات.

فإن قيل: جوّزوا أن العقل غير هذه العلوم، وإن لم يجز أن ينفكّ أحدهما من الآخر. قيل له: إن كل غيرين فلا بدّ من أن يصحّ على بعض الوجوه وجود أحدهما مع عدم الآخر، وإلّا التبس حالهما بحال المعنى الواحد. ولذلك قلنا: إن المحبّة هي الإرادة، من حيث لا يصحّ كونه محبّا إلّا وهو مريد، ولا يصحّ كونه مريدا للشئ إلّا وهو محبّ له[29].

[29] المغني في أبواب العدل والتوحيد ج 11 ص 377/376

أما إطلاق لفظ الجوهر والآلة والحاسة والقوة على العقل فقد أجاب القاضي على هذا كذلك ولم يمنع من الإطلاق بشرط بيان المعنى المراد منه، قال: ولسنا نمتنع من وصف العقل بأنه جوهر إذا أريد بذلك أنه الأصل للعلوم، وإن كان ذلك مخالفا للّغة وللاصطلاح. فإن أرادوا به هذا المعنى فقد أصابوا المعنى وأخطئوا اللفظ. وإن أرادوا أنه بصفة الجواهر فقد دللنا على خلافه. على أن العقل يوجب كون العاقل عاقلا، ولا يجوز في الجواهر أن توجب المحال للجملة، وإنما يصح ذلك في الأعراض الحالّة دون الجواهر، وهذا يبطل ما قالوه. على أن العقل لو كان جوهرا وقد دلّ الدليل على تماثل الجواهر لم يخل من أن يكون إيجابه كون العاقل عاقلا لجنسه ولأنه قد جاور جسم العاقل واختص به، أو أن يكون إيجابه ذلك لأمر سواه، وقد علمنا أن ما أوجب الحكم لغيره فإيجابه ذلك يرجع إلى جنسه لا إلى سائر أوصافه، وعلمنا أن الجوهر لا يجوز أن يختصّ بهذه الجملة إلا على جهة المجاورة فقط لاستحالة الحلول عليه.

فأمّا من قال: إن العقل آلة فإن أراد بذلك أنه جسم مختصّ بصفة على الحدّ الّذي تعقل الآلات عليه فقد بينا فساد ذلك بما تقدم. وإن أراد بذلك أنه يتوصل به إلى اكتساب العلوم والاستدلال بالأدلّة فذلك مما لا يمنع منه في المعنى، وإن كان القائل به مخطئا في العبارة؛ لأن الآلة من جهة التعارف في اللغة والاصطلاح لا تجرى إلّا على الأجسام، وهذه العبارة وإن كانت بخلاف العرف فهي أقرب إلى أن يتسع بها في العقل من وصف العقل بأنه جوهر.

فأمّا من قال في العقل: إنه حاسّة فقوله يبطل بما قدّمناه؛ لأن الحاسّة إنما يعبّر بها عن جسم مبنىّ بنية مخصوصة؛ كبنية العين والأذن؛ وذلك لا يصحّ في الأعراض.

وإن أراد بذلك أنّ بالعقل يتوصّل إلى تحصيل العلوم عن النظر والاستدلال فيوصف لذلك بأنه حاسّة تشبيها له بالحواسّ التي تدرك بها الأمور، وتعلم عند الإدراك، فقد أصاب المعنى وأخطأ في اللفظ؛ لأنهم لا يسمّون كل ما أدّى إلى العلم حاسّة، وإنما يسمّى بذلك متى ما أدرك به الشيء وحصل العلم عنده، وإن كان حصول العلم عنده لا مدخل له في معنى التسمية؛ لأنهم يصفون حاسّة البهيمة بذلك وإن لم تعلم عند الإدراك ما تدركه.

وأمّا من قال في العقل: إنه قوّة فإن أراد به أنه لولاه لما صحّ الاستدلال والنظر على وجه يؤدّيان إلى العلوم فشبّهه من هذا الوجه بالقدرة التي يتمكّن بها من الفعل، فهو مصيب في المعنى،

وإن وضع اللفظ في غير موضعه. وإن أراد أن العقل قدرة في الحقيقة وإن كان قدرة على العلوم التي تحصل للعاقل، فيجب ألّا يمتنع أن يكون عاقلا وإن لم يحصل عالما بهذه المعلومات، بل يجب في بعض الأوقات أن يكون كذلك لأن القدرة متقدّمة للفعل. وفي استحالة ذلك دلالة على فساد هذا القول[30].

أما هذه العلوم التي هي عبارة عن العقل فقد اختلف المعتزلة فيها، فمنهم من حدّها في عشرة علوم:

أولها: العلم بالنفس أي بوجودها وأحوالها من كونه مشتهياً ونافراً وآلماً وملتذاً ونحو ذلك.

وثانيها: في القوة والجلاء، العلم بالمشاهد عند سلامة الأحوال، فإن هذين العلمين يحصلان للرضيع في مهده، فهما أجلى وأقوى مما بعدهما ويتبع العلم بالمشاهدة العلم بأن ما لم يدرك في الحضرة من المدركات فليس موجوداً فيها ويتبع ذلك العلم بأنه لو كان في الحضرة موجوداً لرآه.

وثالثها: العلم بالبديهة نحو كون العشرة أكثر من الخمسة ونحو ذلك وهو دون الأولين في القوة والجلا، إذ لا يحصل للطفل في مهده، وهو أقوى مما بعده، إذ لا يصح حصول ما بعده إلا بعد حصوله في الغالب.

ورابعها: العلم بحصر القسمة الدائرة كالعلم بأن المعلوم لا يخلو إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، وأن الموجود إما قديمٌ أو محدثٌ ويتبع ذلك العلم باستحالة حصول الجسم الواحد في الوقت الواحد في مكانين، ونحو ذلك.

وخامسها: في مرتبة القوة والجلاء العلم بتعلق الفعل بفاعله على سبيل الجملة، فهذا أجلى مما بعده، ولهذا تجده ربما حصل لغير المميز من الأطفال بل للبهيمة فإنها إذا شاهدت من تهددها فرت من جهته لعلمها بتعلق الفعل به ونحو ذلك، ففيه من القوة والجلاء ما ليس فيما بعده.

وسادسها: العلم بمقاصد المخاطبين فيما جلى وظهر دون ما لطُف وغمُض، فهذا العلم أقوى مما بعده وأجلى، فإنه ربما فهمه الرضيع والبهيمة عند الزجر والدعاء، ألا ترى أن كثيراً من البهائم والكلاب إذا دعيت باسمها أقبلت تهرول، فلولا علمها أن صاحبها قصد بدعائه إقبالها إليه ما فعلت ذلك، ونحو ذلك كثير.

---

30 راجع المصدر السابق

وسابعها: الأمور الجلية قريبة العهد كعلم الإنسان عقيب تعشيه أو تغديه ما كان طعامه وإدامه، وعلمه عقيب خروج جليسه عنه أنه كان عنده، وما حاوره به من الجليات ونحو ذلك.

وثامنها: العلم بالخِبْرِيَّات كانكسار الزجاج بالحجر، واحتراق القطن بالنار، لكن هذا لا يعد من كمال العقل إلا بعد وقوع الاختبار، ومعرفة استمرار ذلك. قال ابن مُتَّوَيْه: ويصح فيما يستند إلى الخِبْرَةِ أن يوجده الله فينا ابتداءً أي من دون تقدم خبرةٍ كما أوجده في عيسى؛ وهو في المهد.

وتاسعها: العلم بقبح القبيح ووجوب الواجب العقليين كالظلم والكذب والعبث وقضاء الدين ورد الوديعة وشكر المنعم، فمن لم يعرف قبح هذه القبائح، ووجوب هذه الواجبات فليس بعاقل.

قال الإمام المهدي؛: وفي كون هذا التاسع آخر علوم العقل خلاف بين الشيوخ.

وعاشرها: عند أبي علي: العلم بِمُخْبَرِ الخبر المتواتر فإنه عنده من جملة علوم العقل لا يتم عقل عاقل من دونه.

وعند أبي هاشم: ليس من علوم العقل إلا بعد التكليف بالسمع لأن بعد وروده علينا تكاليف تعلق بالأخبار المتواترة، فلا يتم التكليف إلا لمن يفيده تواتر العلم، ومَنْ لا يفيده فلا تكليف عليه كناقص علوم العقل، فأما قبل ورود السمع فلا يحتاج إليه في كمال العقل لصحة كمال العقل من دونه بمعرفة الواجب والقبيح العقليين. انتهى ما ذكره الإمام المهدي؛ في الدامغ[31].

وقال بعضهم أنها ليست محصورة في عدد، وهو قول القاضي عبد الجبّار، قال القاضي: فإن قال: فما تلك العلوم؟ أتقولون فيها: إنها علوم محصورة بعدد، أو تحصر بالصفة دون العدد، أو لا يصحّ حصرها أصلا؟ قيل له: هي محصورة بالصفة، ولا معتبر فيها بعدد. والأصل في ذلك أن الغرض بالعقل ليس هو نفسه، وإنما يراد أن يتوصل به إلى اكتساب العلوم، والقيام بما كلّف من الأفعال، فلا بدّ من أن يحصل للعاقل من العلوم ما يصحّ معها أن يكتسب ما يلزمه من المعارف، ويؤدّي ما وجب عليه من الأفعال، وما تسلّم معه هذه العلوم. وما يكون أصلا لهذه العلوم ويجرى مجراه في الجلاء؛ لأن العلوم يتعلّق بعضها ببعض لخلال منها أن الطريق الواحد قد يجمعها.

فمتى جمع العلوم الطريق الواحد ولم يحصل العلم ببعضها لم يسلم العلم بسائرها. ومنها أن بعضها قد يترتّب على بعض ويكون أصلا له، حتّى لا يصحّ حصول الفرع إلّا مع الأصل. ومنها أن

---

[31] عدة الأكياس المنتزع من شفاء صدور الناس شرح الأساس للشرفي ج1 ص 22

الخفيّ منه يجرى مجرى الفرع على الجليّ، وإن لم يكن فرعا عليه في الحقيقة؛ لأنه لو لم يخطر بباله كثير من الأمور الجليّة لم يمتنع ألّا يحصل له العلم بالخفي[32].

وقيل أن العقل هو مجموعة من القدرات، الذاكرة، التحليل والتفكير، اللغة، الوعي، العلوم الضرورية.

وقيل أن العقل هو العلوم الضرورية النظرية والعملية، أما الذاكرة، التحليل والتفكير، اللغة، الوعي فهي وظائف العقل وليس هي العقل، أي هي ما ينتج من تلك العلوم الضرورية.

وقيل: إن العقل هو عملية بناء النتائج على مقدماتها والربط بينهما بواسطة ملكة طبيعية، ولا وجود لمعلومات قبلية مرتكزة في العقل، وكل المعلومات بما فيها التي يطلق عليها الضرورية هي مكتسبة بالتجربة، واستدلوا بقوله تعالى: {وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} [النحل : 78]، وهو مذهب بعض أساتذتنا من المعتزلة المعاصرة.

وعندي أن العقل هو القوة المودعة في الإنسان السليم والتي بها يتشكل وعي العبد منذ أيام الطفولة الأولى، وبها تحدث عملية التفكير والتحليل والتذكر والشعور، وبهذه القوة تظهر الفطرة الكامنة التي خلقها الله سبحانه وتعالى فيه بعد سنواته الخمس الأولى، والمراد بالفطرة هي المعلومات الضرورية النظرية والعملية.

أما تشكل وعي العبد منذ أيام الطفولة الأولى فإن الرضيع مذ ولادته يستجيب للبيئة المحيطة به، وهذا يظهر منذ الخمس أشهر الأولى من ولادته وفق كلام الباحثين في هذا المجال، والمشاعر كذلك، كالخوف من أي شخص جديد – وغالبا لا يشعر بالأمان إلا مع أمه – ويعبر عن مشاعره إما بالبكاء أو الإبتسام أو الهدوء، الاسترخاء.

وحدوث عملية التفكير والتحليل والتذكر فلا شك في أن هذه الوظائف تعد من كمال العقل، وهي موجودة عند الصبي بشكل ظاهر إلا أنها تكون في البداية ساذجة وتتطور مع مرور السنين حتى يصل لفترة المراهقة – بين 12 حتى 20 –، هناك تظهر بذور الفطرة وهي العلوم الضرورية النظرية

[32] المغني في أبواب العدل والتوحيد ج 11 ص 381/380

والعملية[33]، فلو قلت لطفل في الثلاثة عشر مثلا أنه غير موجود وأنه مجرد وهم أو أن قطته ميتة وفي نفس الوقت حية لشك في عقلك، ولو خيرته بين اعطائه عشرون دينارا إن صدق في حادث ما أو كذب كذلك فسيصدقك القول، هذا ما أميل إليه والله أعلم.

فرع: محل العقل

قالت المعتزلة والزيدية وكل علماء المسلمين أن محل العقل هو القلب، أما الفلاسفة وأصحاب الطبائع فقالوا أن محله هو الدماغ، واستدل كل فريق بأدلة، أما دليل الفلاسفة حسب ما نقله المتكلمون عنهم هو قولهم أنه عند فساد الدِّماغ يزول العقل، واستدلوا بكي دماغ متغير العقل، وصلاحه بالكي، ولو ضرب أحد على رأسه ضربة موجعة ربما فقد الذاكرة أو جُن.

وأعترضت العدلية (المعتزلة والزيدية) على هذه الأدلة بقولهم بأنه لا شك أن للعقل استمداد من الدماغ، فإذا فسد الدماغ بما ذكروه أو غيره فإن الاستمداد يبطل، فيضعف العقل، وقالوا أيضا: فالكي للدماغ لإصلاح المادة، وذلك ككي باطن العقب لبعض أوجاع البطن، وكاللحية لها مادة من المذاكير فلذا جُعِلت دليلاً على الذكورة[34]، أما دليل العدلية على أن العقل في القلب لا الدماغ فأغلب أدلتهم سمعية، منها قوله تعالى: {لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا}[الأعراف:179] والفقه: هو العلم.بدليل أنك لا تقول: فقهت هذا الأمر وما علمته، ولا علمته وما فقهته، بل يعد من قال ذلك مناقضاً وذلك بدلالة تطابق اللفظين على معنى واحد كالجلوس والقعود، وقوله تعالى: {فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ(46)}[الحج]، وقوله سبحانه: {وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ} [المؤمنون:60]، وقال سبحانه: {الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ(28)} [الرعد] وقوله تعالى: {فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ}[الحج:54]، وقوله تعالى: {ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ [إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ]}[الزمر:23] إلى غير ذلك من آيات القرآن الكريم التي تدل كل آية بلفظها ومعناها؛ على أن القلب محل العقل وآلته، كما جعل الله -سبحانه- اللسان آلة الكلام، والعين آلة النظر، فلا يوجد شيء من تلك المنافع إلا في آلته بمجرى العادة منه سبحانه، وإن كان في

---

[33] ملاحظة: إن قولي عن العلوم الضرورية فطرة قال بها علماء من قبل، منهم الإمام أحمد بن سليمان، حيث قال: والعقل على وجهين: ضروري واختياري، فالضروي من فطرة الله تعالى، والاختياري فعل العبد. [راجع كتابه حقائق المعرفة في علم الكلام]

[34] الخلاصة النافعة بالأدلة القاطعة للحسن الرصاص ص 9 نسخة الشاملةوكذا هذا قول الإمام القاسم بن محمد عليه السلام في الأساس

المقدور أن يجعل تعالى خاصة كل آلة في أختها، فإنما جعل العادة منه تعالى جارية بذلك لما لا يعلمه مفصلاً إلا هو.

ومن السنة المطهرة: ما روي عن النبي -صَلَّى الله عَلَيْه وآله وسَلَّم-: ((إن في الجسد بضعة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب، قالها ثلاثاً))، وماروي عنه -صَلَّى الله عَلَيْه وآله وسَلَّم-: ((القلوب أوعية وخيرها أوعاها))[35].

وحكى الجاحظ عن أبو عبد الرحمن الثوري في كتابه البخلاء أنه كان معجبا بالرأس وكان يقول: الرأس سيّد البدن، وفيه الدماغ، وهو معدن العقل، ومنه يتفرّق العصب الذي فيه الحسّ، وبه قوام البدن؛ وإنما القلب باب العقل؛ كما أن النفس هي المدركة؛ والعين هي باب الألوان؛ والنفس هي السّامعة الذائقة؛ وإنما الأنف والأذن بابان. ولولا أن العقل في الرأس لما ذهب العقل من الضربة تصيبه، وفي الرأس الحواس الخمس[36].

فظاهر الأمر أن العدلية مؤمنون إيمانا تامّا بأن العقل محله القلب، مع هذا لم ينكروا تأثير الدماغ على العقل وأقروا بأن هناك نوع من الإستمداد والتأثير.

فإن قيل: ألم يثبت العلم الحديث أن الدماغ محله؟

قلنا: الحق ما نطق به القرآن وما ثبت من سنة النبي صلوات الله عليه، فظاهر النصوص تصرح بأن العقل محله القلب، تصريح واضح غير قابل للتأويل، ونحن ندور مع النص المتواتر حيث دار، هو كلام الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو الثابت الغير قابل للتغيير والهدم، ومنهج العلم التجريبي قائم على هدم وبناء، فما كان "إكتشافا علميا" قبل خمسين سنة أو أكثر هو اليوم إما مبني على نظرية خاطئة أو غير كاملة، فكان القول بأن الماء موجود على سطح الكرة الأرضية فقط حقيقة علمية، ثم اصبحت هذه الحقيقة العلمية باطلة عندما اكتشفوا أن المريخ يحتوي على الكثير من الماء، وكان القول بأن البشر والشامبانزي قد انفصلوا منذ حوالي 4 إلى 6 ملايين سنة خلت حقيقة علمية، ثم ظهرت دراسة أبطلت هذا الإعتقاد وأشارت إلى أنهم انفصلوا في وقت أبكر بكثير مما كان يعتقد سابقا، منذ حوالي 7–8 ملايين سنة، وغير هذا من النظريات،

[35] راجع شرح الرسالة الناصحة بالأدلة الواضحة للإمام المنصور بالله عبج الله بن حمزة بن سليمان ص 54

[36] البخلاء للجاحظ ص146/145

وكما قال مايكل دي ليمونيك في موقع (Scientific American) : فحتى لو كانت الأبحاث عالية الدقة ومنشورة في دورية علمية محكّمة كبرى، فلا يزال احتمال الخطأ واردا.

مع أن هناك كشوفات علمية تشير إلى ما أشار إليه الكتاب العزيز ، وما قالته العدلية بأن محل العقل هو القلب والدماغ أيضا يستمد منه العقل، ومن القصص الغريبة التي لها علاقة بالقلب، هي قصة رجل يدعى سوني جراهام، هذا الرجل مؤمن ويبدوا من قصته أن مشكلة ما حدثت لقلبه مما اضطر الأطباء بنقل قلب شخص اخر له، ومن الصدف أن صاحب هذا القلب ملحد مات منتحرا، ثم بعد فترة قابل هذا الرجل أرملة الملحد فشعر على الفور بانه يعرفها منذ زمن – وأنه لا يستطيع الابتعاد عنها – وانتهى أمره بالزواج منها !! ثم بعد فترة بدأت تظهر عليه أعراض الإلحاد هو الآخر : إلى أن انتحر بنفس الطريقة التي انتحر بها زوجها الملحد الأول !![37]، أما القصة الأخرى هي قصة إمرأة تدعى كلير، عمرها 47 عاما تم نقل قلب ورئتي شاب عمره 18 سنة إليها مات في حادث بدراجته النارية – وعلى الفور تقول كلير بعد العملية وقد شعرت بغرابة القلب الجديد عن القديم – صارت تشتهي شرب البيرة بشكل كبير ولم تكن تشربها أبدا !! وكذلك تناول الدجاج وبعض الأطعمة الأخرى التي لم تتناولها من قبل !! ثم بدأت تتصرف بتصرفات تشبه الرجال – بل وتميل إلى حب النساء على الرجال !! ثم بدأت ترى حلما وهو أن شابا كان صديقا لها فأحبته ولم تستطع مفارقته وأحست أنها ستكون معه للأبد – وكان اسمه تيم – ومع تطور التصرفات الغريبة التي غزت حياتها : بدات في البحث عن عائلة المتبرع التي لم يخبرها الأطباء بها حسب القوانين – واستطاعت بعد فترة وتعاون من أصدقاء كثيرين الوصول إليهم لتفاجأ في النهاية أن اسم الشاب المتبرع هو تيم !! وأنه كان يعشق البيرة وتناول الدجاج ونفس الأطعمة التي صارت تحبها وتأكلها !![38]

يقول التقرير في صحيفة (الديلي ميل) أن هناك مئات الحالات المشابهة لحالة كلير والتي تحدث نتيجة زرع القلب والرئتين والأعضاء، ورغم كثرة هذه العمليات في امريكا وحدها والتي تبلغ الألف سنويا تقريبا : إلا أن القوانين والأطباء هناك لا يتعاونون في كشف المزيد من المعلومات

---

[37] http://www.dailymail.co.uk/news/article-557864/Man-given-heart-suicide-victim-marries-donors-widow-kills-exactly-way.html
(شكرا لمجموعة الباحثون المسلمين على الترجمة)

[38] http://www.dailymail.co.uk/health/article-558256/I-given-young-mans-heart---started-craving-beer-Kentucky-Fried-Chicken-My-daughter-said-I-walked-like-man.html

حيالها على الرغم من إلحاح المرضى معرفة من تبرع لهم وما هي صفاته – ويؤكد الكاتب (PAUL THOMPSON) أن هناك أكثر من 70 حالة موثقة تشبه حالة سوني وكلير، حدثت لها تغيرات في الشخصية تشبه تماماً شخصية المتبرع، البرفسور Gary Schwartz أيضا من جامعة أريزونا يؤكد أن هناك أعدادا هائلة من المرضى حدثت لهم تغيرات شخصية بعد زراعة أعضاء لهم، ويقول إن هذه الحالات تشكل تحديا للطب الحديث الذي عجز عن تفسيرها بحقائقه الحالية !!

وقد وثق البروفسور Gary Schwartz بنفسه حالة غريبة لامرأة شاذة جنسيا تحب الوجبات السريعة عمرها 29 عاما تم زرع لها قلب فتاة نباتية لا تأكل اللحوم عمرها 19 عاما – وبعد الزرع مباشرة أصبحت هذه المرأة طبيعية وزال الشذوذ وأصبحت تكره الوجبات السريعة تماما !! [ولعلنا نلاحظ هنا زوال الشذوذ : ولو كان بالجينات كما زعم الملحدون والكذابون ما كان تأثر المرأة بزرع القلب] وتؤكد صحيفة ديلي ميل أن الأطباء في الصين مهتمون بهذه الظاهرة ويدرسونها الآن، وإذا كانت هذه الظاهرة صحيحة فإنها ستحطم الكثير من الحقائق في الطب الحديث.

ومن المعروف منذ فترة طويلة أن التغيرات في العواطف مصحوبة بتغيرات يمكن التنبؤ بها في معدل ضربات القلب وضغط الدم والتنفس والهضم. لذا، عندما نتأثر، فإن القطاع السمبثاوي في الجهاز العصبي اللاإرادي ينشطنا للقتال أو الهروب، وفي أوقات أكثر هدوءاً، يُبرّدنا المكون المتعاطف. في هذا الرأي، كان من المفترض أن الجهاز العصبي اللاإرادي والاستجابات الفسيولوجية تحركت بالتنسيق مع استجابة الدماغ لحافز معين.[39]

ومع ذلك، بعد عدة سنوات من البحث، لوحظ أن القلب يتواصل مع الدماغ بطرق تؤثر بشكل كبير على كيفية إدراكنا وتتفاعلنا مع العالم. ووجد أن القلب يبدو أن له منطقه منطقية (logic) الذي كثيرا ما يختلف عن اتجاه الجهاز العصبي اللاإرادي. وبدا أن القلب يرسل رسائل ذات مغزى إلى الدماغ لم يفهمها الدماغ فحسب، بل أطاعها أيضاً[40]. في وقت لاحق، اكتشف علماء الفيزيولوجيا العصبية مسار عصبي وآلية حيث يمكن للمدخلات من القلب إلى الدماغ أن تمنع أو تسهل النشاط الكهربائي للدماغ.[41]

[39] رين، أتكينسون، وآخرون، 1995
[40] لاسي ولاسي، 1978
[41] McCraty, 2002

بعد بحث مستفيض, (Armor,1994) قدم مفهوم وظيفية 'دماغ القلب'. وكشف عمله أن القلب لديه نظام عصبي جوهري معقد متطور بما فيه الكفاية للتأهل كـ "دماغ صغير" في حد ذاته. دماغ القلب هو شبكة معقدة من عدة أنواع من الخلايا العصبية, الناقلات العصبية, البروتينات وخلايا الدعم مماثلة لتلك الموجودة في الدماغ السليم. دوائرها وضع تمكنها من التصرف بشكل مستقل عن الدماغ القحفي – للتعلم, التذكر, وتشعر أيضا. يحتوي الجهاز العصبي للقلب على حوالي 40,000 خلية عصبية، تسمى neurites (Armor, 1991). يتم إرسال المعلومات من القلب – بما في ذلك الإحساس بالمشاعر – إلى الدماغ من خلال العديد من afferents. تدخل هذه المسارات العصبية الثاقبة الدماغ في منطقة النخاع، وتتعاقب في المراكز العليا للدماغ، حيث قد تؤثر على الإدراك وصنع القرار والعمليات المعرفية الأخرى (Armor, 2004). وهكذا، تم الكشف عن أن القلب لديه جهازه العصبي الجوهري الخاص الذي يعمل وتعالج المعلومات بشكل مستقل عن الدماغ أو الجهاز العصبي. هذا ما يسمح لعملية زرع القلب للعمل. عادة، يتصل القلب بالدماغ عبر الألياف العصبية التي تمر عبر العصب المبهم والعمود الفقري. في عملية زرع القلب، لإعادة الاتصال هذه الاتصالات العصبية لفترة طويلة من الزمن. في غضون ذلك ، فإن القلب المزروع قادر على العمل في مضيفه الجديد فقط من خلال قدرة جهازه العصبي السليم والجوهري (ميرفي ، وآخرون ، 2000).

وكانت نتائج البحوث مثيرة جدا للاهتمام حول علاقة القلب بالحدس، يرى الباحثين أن القلب يشارك في معالجة وفك تشفير المعلومات البديهية (McCraty، أتكينسون وبرادلي، 2004). وتشير البيانات السابقة إلى أن مجال القلب كان منخرطاً بشكل مباشر في الإدراك البديهي، من خلال اقترانه بمجال معلومات خارج حدود المكان والزمان (Childre & McCraty, 2001). كان هناك أدلة على أن كل من القلب والدماغ تتلقى وتستجيب للمعلومات حول حدث في المستقبل قبل أن الحدث يحدث فعلا. والأمر الأكثر إثارة للدهشة هو أن القلب بدا وكأنه يتلقى هذه المعلومات البديهية قبل الدماغ (ماكرتي، أتكينسون وبرادلي، 2004).

منذ فترة طويلة كان يعتقد أن الوعي ينشأ في الدماغ وحده. وتشير الدراسات العلمية الحديثة إلى أن الوعي يخرج من الدماغ والجسم يعملان معا (بوبر وإكليس، 2000). وكما تبين، فإن مجموعة

متزايدة من الأدلة تشير الآن إلى أن القلب يلعب دوراً هاماً بشكل خاص في هذه العملية. تشير النتائج المذكورة أعلاه إلى أن القلب أكثر بكثير من مجرد مضخة بسيطة. في الواقع، ينظر إليه الآن على أنه مركز معالجة معلومات معقدة للغاية وذاتي التنظيم مع "الدماغ" الوظيفي الخاص به الذي يتواصل مع الدماغ القحفي وتأثيراته عبر الجهاز العصبي والنظام الهرموني ومسارات أخرى. مشاركة القلب مع وظائف بديهية هو آخر قطعة مثيرة للاهتمام من المعلومات. ومع ذلك ، حيث يمكن للأشخاص الذين يعانون من قلوب مزروعة أن يعملوا بشكل طبيعي ، يمكن اعتبار القلب هنا وسيلة أو أداة ، لنظام تكامل أكثر تعقيدًا وقادر على حمل الهوية الشخصية للفرد. وقد تعطي هذه الرؤى الجديدة فهماً أفضل لمفهوم العقل كوحدة متعددة المكونات لا تتفاعل مع البيئة المادية من خلال وسائل يمكن إثباتها فحسب، بل لديها أيضاً القدرة على التواصل مع الكون من خلال مسارات غير مادية (لوريمر، 2001). وهذا يؤدي إلى مفهوم الروح كعنصر غير مادي، أو مجال للعقل الذي يمكن أن يتواصل مع الكون خارج قيود المكان والزمان. وتأتي الأدلة على هذا الاتصال من الظواهر المبلغ عنها من الإدراك خارج الحسية (التخاطر، والاعتراف، والإدراك)، والحركية النفسية، والشفاء النفسي والتجارب الدينية (رادين، 1997 وهنري، 2005). ربما مزيد من التقدم في فيزياء الكم قد تعطينا يوم ما مزيد من البصيرة في كيفية إمكان صياغة هذا النموذج الجديد من القلب والعقل والروح.[42]

فسبحان الله.

مسألة: الكلام في الحس

مما لا شك فيه أن الحسّ مصدر من مصادر المعرفة عند المعتزلة وكل العقلاء، أشار الله سبحانه وتعالى إلى أهمية الحواس مؤكدا على أنه مصدر للعلم في عدّة آيات، منها قوله عز وجل: {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا} [الإسراء : 36]، {وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} [النحل : 78]، {قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ} [يونس : 101]، وغيرها من الآيات الكثيرة، فلولا الحس لما كانت هناك معرفة عقلية غير

---

[42] The Heart , Mind , and Spirit / Professor Mohamed Omar Salem

الضرورية، فالعقل قاصر على إدراك المحسوسات دونه؛ وإنعدام الحواس يعني انعدام الإدراك، كما قيل: "إن انعدام الإحساسات يؤدي إلى انعدام الإدراك الذي يستمد مقوماته منها، إن الإحساس هو تأثر الجسم بالمؤثرات الخارجية بواسطة الحواس الخمس، ثم يقوم الجهاز العصبي بعد ذلك بنقلها إلى المراكز المختلفة في المخ حيث تبدأ بعد ذلك عملية الإدراك والتأويل الفعلي لتلك الرموز. وحيث تأخذ معانيها المختلفة التي يتم التعامل بين الناس على أساسها."[43]

يمكن أن نقول الإدراك يمر بثلاثة خطوات: أولا وجود مؤثر خارجي طبيعي (كصوت الرعد)، ثانيا: انطباقه وتأثيره على حواس الإنسان التي تنقله من خلال الجهاز العصبي إلى المخ (السرير البصري)، وهي استقبال عضو الحس (الأذن مثلا) للمؤثر (صوت الرعد) ثم نقله إلى مراكز الإحساس في المخ من خلال الجهاز العصبي، ثالثا: قيام العقل بإعطاء هذه المؤثرات معنى معينا: فتتحول الأحاسيس ورموزها إلى معان يمنحها إياها العقل ويحدث هذا في نفس الوقت الذي تحدث فيه المرحلة العصبية السابقة فتتحول المؤثرات الخارجية (صوت الرعد مثلا) من إحساسات مادية إلى أفكار معنوية..[44]

فعملية الإدراك والمهمة التي تقوم بها الحواس معقدة جدا، وهذا كلام العلم الحديث والله أعلم.

أما مشايخنا فكما أسلفنا، متفقون على حجية الحواس، لكنهم اختلفوا في عددها ، قال أبو رشيد وأبو هاشم وقاضي القضاة أن الْحَوَاسُّ أَرْبَعٌ وَاللَّمْسُ لَيْسَ بِحَاسَّةٍ، أما شيخنا أبو علي وأكثر شيوخنا قالوا : بَلْ هُوَ حَاسَّةٌ، وقال شيخنا النَّظَّامُ : حِسُّ الْإِنْسَانِ كُلُّهُ حِسٌّ وَاحِدٌ وَهُوَ وُجُودُهُ لِلْأَشْيَاءِ الْمَحْسُوسَةِ، وقال عبّاد بن سليمان: الْحَوَاسُّ سَبْعٌ فَزَادَ الْقَلْبَ وَالْمُبَاضَعَةَ ، قال شيخنا الإمام أحمد بن يحيى المرتضى عليه السلام: الْمُبَاضَعَةُ تَفْرِيقٌ مُشْتَهًى كَحَكِّ الْجَرَبِ أَوْ لَمْسٍ مُشْتَهًى كَالتَّقْبِيلِ ، وَإِدْرَاكُ الْقَلْبِ عِلْمُهُ بِالْأَشْيَاءِ.[45]، والقائلين بأن الحواس أربع واللمس ليس بحاسة احتجوا بأن اللمس جائز عليها كلها، فلما اشتركت كلها في اللمس كانت أربعاً، وهي مع ذلك متغايرة كل واحدة منه غير صاحبه، وإلى هذا يذهب الجاحظ، نقله عنه شيخنا البلخي في المقالات، أما كلام عبّاد والنظّام ففيه

[43] القوى العقلية والحواس الخمس مايكل هاينز ص 15
[44] نفس المصدر بتصرف 16
[45] البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار ج2 ص 44

نظر، أولا إن الحواس داخلية وخارجية، الخارجية (البصر، السمع، الشم، اللمس، التذوق) والداخلية (التخيل الإحساس بالجوع، والتعب والنعاس..) وبهذا التقسيم يصح كلام عبّاد لو قلنا أنه أراد الحواس الداخلية، أما شيخنا النظّام إن أراد أن كل الإحساسات حس واحد الذي هو الإدراك الذي يتم في المخ عن طريق الجهاز العصبي المنتشر في كل جسم الإنسان ليستقبل المحسوسات فيكون قوله صحيح، وأظن أن كلام النظام هنا هي محاولة لتأكيده على أن الإنسان هو الروح لا الجسد.

فالحس عند المعتزلة أداة من أدوات المعرفة، وعليها ينبني الإدراك، خلافا لمن زعم أن الحواس لا تخطئ ومن زعم أن أصل كل العلوم من الحواس، لكن مع تأكيدهم على أن الحواس تخطئ والحكم في الأخير هو العقل خلافا للدهرية والمذهب الحسي، وقد ذكرنا كلام شيخنا الجاحظ سابقا وأنه يتحفظ على معطيات الحواس، لأنها قد تخطى وتخدع صاحبها، ويقرر أن العقل وحده الذي يعول عليه في الأحكام لقوله في الحيوان: وللأمور حكمان: حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول. والعقل هو الحجّة ولقوله: لعمري إن العيون لتخطئ وإن الحواس لتكذب، وما الحكم القاطع إلا للذهن وما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل[46]، وناقش شيخنا قاضي القضاة هذه النقطة في المغني كذلك، وحكى عن الدهرية أنهم اختلفوا في الحس والعقل، قال القاضي: فقال قوم، في الحواس: انها القاضية على العقول. وقال قوم: بل العقول تقضى على الحواس. وقال قوم: للحواس عمل، وللعقول عمل، ولا يقضى بأحدهما على صاحبه.

واعلم أن سكون نفس المعتقد منا إلى ما يعلمه الا من جهة الادراك، لكن ببديهة العقل، كالعلم بقبح الظلم وحسن الانصاف؛ أو يعلمه عن نظر يجري مجرى سكون النفس إلى ما يعلمه بالادراك؛ فلا فرق بين من قال: انه لا يوثق الا بما يدرك، وبين من قال: لا يوثق بالمدرك أيضا؛ فإذا كانت الثقة بالمدرك واجبة، لا لعلة أكبر من سكون النفس إلى ما أدركه، وهذه العلة حاصلة في سائر العلوم؛ فيجب الثقة بها[47].

فأما الكلام في أن الحواس تقضى على العقول، أو العقول قاضية عليها، أو لا يقضى أحدهما على الآخر؛ فأظن أن أكثر من تكلم فيه، لم يعرف الغرض. لأن الحواس ليس لها تأثير في هذا الباب. وانما المعتبر بالعلم بالمدركات، والعلم المتقرر في العقول باضطرار، أو المكتسبة عن نظر.

---

[46] الموجز في الأدب العربي ص 85
[47] المغني في أبواب التوحيد والعدل – ج 12 ص 65

وقد علمنا، أن كل علم حصل من ذلك، لم يمكن أن يقال: ان الآخر هو الّذي اقتضى صحته؛ بل متى وقع على هذا الوجه أن يكون علما فيجب كونه صحيحا متى لو لم يوجد سواه؛ كأن ذلك غير مؤثر في صحته. وانما نقول، في هذه العلوم: ان بعضها يتعلق ببعض، متى كان أصلا له، أو كالأصل، فإذا لم يكن هذا حاله، فبحصوله علما مع فقد الآخر، غير ممتنع. ولذلك لم يحصل العلم بحال المشاهد، ولما حصل العلم بذاته ووجوده. وان أرادوا بهذا القول: انه لولا العلم بما يدرك بالحواس، لما صح أن يعلم الانسان سائر الأمور. فذلك صحيح. لكنه لا يجوز أن يعبر عن ذلك بأن علوم الحواس قاضية على علوم العقل؛ بل يجب أن يقال: انها أصل لها. وان أرادوا بذلك أن بالادراك تعلم صحة العلوم العقلية، فذلك باطل. لأنا قد بينا أن الطريق الّذي تعلم به صحة جميع العلوم، هو أن من حق العلم أن يختص سكون النفس دون غيره. فإذا علمنا سكون النفس ثابتا في الكل، وجب القضاء بصحة جميعه.

ويجب على هذا، أن يكون العقل قاضيا على صحة العلم بالمدركات؛ لأن به نعلم صحتها، على الوجه الّذي رتبناه؛ ولولاه لما علم ذلك.

ولا يجوز أن يقال: ان العلوم الادراكية هي القاضية على العلوم العقلية، لأنها أجلى منها وأقوى، أو لأنه لولاها، لما حصلت هذه، أو لأنها تزول بزوالها. وذلك أن كون هذه الوجوه لا مدخل لها في كون العلم صحيحا، وكون طريقه صحيحا.

وما قدمناه، من أن بالعقل نعلم أن هذه العلوم صحيحة ومفارقة لغيرها، له تأثير في هذا الباب، فيجب أن يكون العقل، من الوجه الّذي قلناه، هو القاضي على صحة ما تؤدى إليه الحواس[48].

قلت: وهذا جواب كافي، وافي، شافي لتعلم رأي المعتزلة في هذه المسألة!

وقد عوّل العدلية على الحواس في المسائل العقدية، منها إثبات حدوث العالم، وتعويلهم على برهان الإمكان، ومنه الخلاف حول رؤية الله مع الأشاعرة وأهل الحديث، كقولهم في دليل الموانع: لو كان الباري تعالى يُرى في حال من الأحوال لرأيناه الآن لوجود شرائط الإدراك الثلاثة للمرئيات وهي سلامة الحاسة وارتفاع الموانع ووجود المدرك. وذلك لأن من المعلوم قطعاً أن الحواس سليمة بدليل أن المدركات يدرك بها ولو كانت سقيمة لم تدرك بها، والحواس خمس حاسة السمع والبصر

---

[48] المغني في أبواب التوحيد والعدل – ج 12 ص 69/68

والشم والذوق واللمس، فحقيقة حاسة السمع هي ما أدرك بها الأصوات، وحقيقة حاسة البصر هي ما أدرك بها المتحيزات والألوان، وحقيقة حاسة الشم هي ما أدرك بها الروائح، وحقيقة حاسة الذوق هي ما أدرك بها المطعوم ، وحقيقة حاسة اللمس هي ما أدرك بها الحرارة والبرودة هذا على كلام بعضهم، ومنهم من قال اللمس ليس بحاسة لأن للحاسة شرطين أحدهما أن يدرك بها ما لا يدرك بغيرها من الحواس، والثاني أن يكون في حكم الغير لصاحبها بمعنى يدرك بها. وحاسة اللمس ليست كذلك بل جسد الحيوان جميعه يلمس به وليس هو في حكم الغير، والموانع مرتفعة وهي ثمانية البعد والقرب المفرطان والرقة واللطافة والحجاب الكثيف وكون المرئي في خلاف جهة الرائي وكون محله في بعض هذه الأوصاف وعدم الضياء المناسب للعين ، فمثال البعد المفرط الإنسان الذي يكون على بعد منَّا نحو بريد أو شبهه، والقرب المفرط كالميل في العين ونحو ذلك، والرقة كأجسام الملائكة والجن، واللطافة كالجوهر الفرد في اصطلاح المعتزلة، والحجاب الكثيف كالجدار والجبل وما يجري مجرى ذلك مما يحول بيننا وبين المرئي، وقولنا الكثيف احتراز عن الحجاب الرقيق كالزجاج ونحوه وكون المرئي في خلاف جهة الرائي وذلك نحو أن يكون المرئي خلف الرائي وكون محله في بعض هذه الأوصاف هذا مانع من رؤية اللون تبعاً لمحله والموانع المتقدمة مانعة من رؤية المتحيزات وهذا يمنع من رؤية اللون فقط، وعدم الضياء يمنع من رؤية الجميع، ومثال عدم الضياء أن يفتح الإنسان جفنه في موضع مظلم فإنه لا يرى لمَّا لم يكن هناك ضوء في الهواء يعين ضوء العين على الرؤية. فقد عرفت أن هذه الموانع لا تمنع إلاَّ من رؤية الأجسام والألوان والله تعالى ليس بجسم ولا لون كما بينا فيما سلف وأقمنا عليه البرهان، ولا يصح ادّعاء أن هناك مانعاً سواه، إذ لو جوزنا ذلك لجوزنا أن يكون بين أيدينا أجسام عظيمة ولا نراها لذلك المانع فترتفع الثقة بالمشاهدات ونجوّز خلاف ما نعلمه ضرورة فكان يجوز أن يكون أحدنا على جناح نسر أو في لجة بحر ونحن لا نرى الجناح ولا النسر ولا البحر لمانع غير هذه، وهو تعالى موجود كما تقدم الكلام عليه وهذه الأمور الثلاثة هي الشروط التي تصح معها الرؤية للمرئيات، فلما لم نره تعالى مع وجودها علمنا أنه لا يُرى[49]..، وكذا في صفة الكلام أيضا، وعوّلوا عليها كثيرا في دقيق الكلام.

---

[49] كتاب الإيضاح في شرح المصباح القاضي العلامة أحمد بن يحيى حابس رضي الله تعالى عنه ص 108 [نسخة الشاملة]

مقدمة: السمع:

المراد من السمع كما أشرنا سابقا: القرآن والسنة وإجماع الأمة، فعند إطلاق لفظ السمع عند المعتزلة أو المتكلمين عموما يُفهم منه القرآن الكريم، وهو كلام الله سبحانه وتعالى المُنَزّل على نبيّنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، و يُفهم منه السُنة المطهرة التي وصلتنا عن جناب النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله، متواترة وآحاد، سواء كانت قولية أو فعلية أو تقريرية، وترى المعتزلة أن السمع حجة وأهم دليل في الأصول والفروع، فالسمع عندهم إما متواتر لفظا ومعنى وهو القرآن الكريم وبعض الأحاديث، أو متواتر معنى دون اللفظ كبعض الأحاديث النبوية كذلك، أو الآحاد وهو ظني الثبوت كأكثر الأحاديث التي وصلتنا، وهذا الأخير عندهم لا يستدل به في العقائد وإنما يستدل به في الفقه ومسائله، وقالوا أنه يفيد العمل لا العلم، وإذا ذكروه في مسائل الأصول فإنما يذكرونه من باب الإستئناس أو الإلزام – إلزام المخالف القائل بحجية الآحاد في الأصول - ولا ترى المعتزلة أنّ هناك خلافا بين السمع والعقل، بل يؤمنون بأن السمع موافق للعقل ولا يوجد هناك تعارض من الأساس، بل إن ما في السمع ما لا يدركه العقل فوجب التسليم به كما سيأتي، وهذا عكس ما يشاع في أنهم يقولون بأن العقل قاضي على السمع، والسمع عندهم متكون من معارف أو تنبيهات عقدية من توحيد وعدل ونبوات وأحكام الآخرة، وأحكام شرعية وهي العبادات، والمعاملات، ومنها أحكام الفروج، أحكام الدماء، وتعاليم أخلاقية تهذيبية والأخبار والقصص أيضا.

مسألة: الكلام في دليل القرآن الكريم

وهو كلام الله الذي أنزله على رسوله الكريم، محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم، بلغة العرب، وهو هذه السور والآيات التي بين أيدينا.

وكلامه تعالى - عند المعتزلة وباقي الفرق وأهل الفقه - فيه ما ورد مجملا، ومنه مبين، ومنه خاص، ومنه عام، ومنه مطلق، ومنه مقيد، ومنه محكم، ومنه متشابه، ومنه حقيقة، ومنه مجاز، والقرآن عند كل الفرق حجة ودليل من أدلة المعرفة، لا خلاف بين المسلمين في هذا، ومن أنكر حجيته فقد كفر - ولا يوجد مسلم ينكر هذا - ، إنما الخلاف يدور حول مسألتين، الأولى في التأويل، فالمعتزلة ترى مثلا أن آيات الصفات الخبرية التي فيها ذِكر اليد والساق والعين: من

المتشابه، ومردّها إلى المحكم، والصفات الخبرية عند المعتزلة مجاز لا تحمل على حقيقتها، والحقيقة أولى عند المعتزلة، إلا أن يدل الدليل على أن حمله على المجاز أولى، فيُحْمَل عليه، مثل آيات الصفات الموهمة للتشبيه، وهكذا في باقي مسائل التوحيد والعدل، عكس أهل الحديث والسلفية فإنهم يحملونها على الحقيقة، بل منهم من يرى أنها من المحكمات.

والمسألة الثانية هي طريق معرفة الله، أيُعرف من جهة القرآن الكريم أم العقل، مذهب المعتزلة أن العلم بحدوث الأجسام وأن محدثها قادر عالم حي قديم لا يشبه الأجسام ولا الأعراض وأنه غني غير محتاج وأنه لا يحتاج في كونه على هذه الصفات إلى من فعَلُه عليها ولا إلى معنى سوى ذاته، وأنه لا يفعل إلا الحسن ولا يجوز أن يفعل القبيح، تعلم من جهة العقل دون السمع، وإنما أتى السمع مؤكدا لها ومنبّها، وهذه المسائل تعلم بالنظر بطبيعة الحال، وقالوا: إن العلم بتوحيده وعدله يجب أن يتقدم العلم بصحة كتابه وصدق قوله، فلا يصح أن يستدل بالكتاب على بطلان ما لا نعرف التوحيد والعدل الا به[50]، لأن إبطال النظر ودليل العقل أو تأخيره هنا يبطل دليل السمع، فلا يصح الاستدلال بالفرع على ثبوت الأصل، فعند المعتزلة لا يمكن إثبات صحة القرآن ولا وجه دلالته إلا بعد معرفة الله سبحانه وتعالى، وبتعبير القاضي عبد الجبار في متشابه القرآن: أن كل فعل لا تعلم صحته ولا وجه دلالته إلا بعد أن يعرف حال فاعله، ولا يمكن أن يستدل به على إثبات فاعله ولا على صفاته، وإنما يمكن أن يستدل به على ما سوى ذلك من الأحكام، لأنه إن دل على حال فاعله، ولا يعلم صحته إلا وقد علم فاعله أدى ذلك إلى أنه لا يدل عليه إلا بعد المعرفة به، ومتى علم الشيء استغنى عن الدلالة عليه![51]، ويرى مخالفيهم من أهل الحديث والسلفية أن كل هذه المسائل تعلم بالسمع لا بالعقل، ولهذا بُعث الأنبياء والرسل، ولو كانت هذه المسائل تعرف بالعقل لكان إرسال الرسل عبثا، وربما يقولون: إن كان الأمر كما ذكرتم فيجب أن تكون الأخبار الواردة فى القرآن، الدالة على الله عز وجل وعلى حكمته، عبثا لا فائدة فيها لأن الاستدلال بها لا يمكن، ويجب أن يعرف عز وجل بتوحيده وعدله أولا، ثم يعلم صحتها!

[50] المغني في أبواب التوحيد والعدل ج 12 ص 176

[51] متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار ص 70

قيل لهم: إنه عز وجل إنما خاطب بذلك ليبعث السائل على النظر والاستدلال بما ركب فى العقول من الأدلة. أو لأنه علم أن المكلف عند سماعه والفكر فيه يكون أقرب إلى الاستدلال عليه، منه لو لم يسمع ذلك، فهذه الفائدة تخرج الخطاب من حد العبث.

يبين ذلك أن الداعي منا إلى الله عز وجل متى قصد إلى جاهل به فدعاه وعرّفه طريقة معرفته ومعرفة توحيده وعدله، لا يجوز أن يعد عابثا فى دعائه، وان لم يصح من المدعو أن يعرفه جل وعز بنفس دعائه دون أن ينظر ويتدبر، فكذلك القول فى كلامه عز وجل، سيما ومن اعتقد فى القرآن، قبل أن يعرف الله، أنه كلامه عز وجل على جهة التقليد، وأنه تعالى لا يجوز أن يكذب، كان ذلك أدعى له إلى النظر، من خطاب الداعى الذى لا يعتقد تعظيم حاله، ولهذه الجملة عوّل الأنبياء عليهم السلام، عند مسألة قومهم لهم عن الله عز وجل، على ذكر أفعاله تعالى من خلق السموات والأرضين وغير ذلك، هذا كلام القاضي في متشابه القرآن.

ودليل القرآن عند المعتزلة تتقدمه نقاط يجب الإقرار بها كي يحسن الإستدلال به، وهذه النقاط مردّها إلى أصل العدل، فمن أبطل نقطة من هذه النقاط فقد أبطل دليل الكتاب – من باب اللازم لا التصريح – ، كونه جوز على الله ما لا يليق، وهذه النقاط أربعة: أولها: أن يعلم المكلف أنه تعالى لا يجوز أن يخاطب إلا لنفع يرجع إلى المكلف، ثانيها: أن يعلم أن الانتفاع بالكلام لا يقع الا بإفادة المعنى دون سائر أوصافه، ثالثها: أن يعلم أنه لا يجوز أن يخاطب على وجه لا يعلم، ورابعها أنه لا يجوز أن يخاطب على وجه يُقبح أو يؤدي إليه.

أما النقطة الأولى وهي أن يعلم المكلّف أنه تعالى لا يجوز أن يخاطب إلا لنفع يرجع إلى المكلف: لأن الخطاب متى لم يفد نفعا للمخاطِب والمخاطَب صار عبثا ولغوا، إذ وجوده كعدمه، والحكيم يتعالى عن ذلك، فلما كان الله تعالى غنيّا، لا تلحقه المنافع ولا تمسه المضار، وجب أن يكون النفع في خطابه يرجع إلى المكلّف لا محالة.

أما النقطة الثانية وهي أن يعلم أن الانتفاع بالكلام لا يقع الا بإفادة المعنى دون سائر أوصافه: لأن الكلام متى ما خرج عن أن يفيد معنى ما، خرج من أن يكون كلاما، وإن كان سائر أوصافه به مقرونة، ولم يحصل به نفع لأحد، وإذا كان كذلك صح أن الإنتفاع يقع بمعناه دون سائر أوصافه.

أما النقطة الثالثة وهي أن يعلم أنه لا يجوز أن يخاطب على وجه لا يعلم: لأن ذلك يخرج من أن ينتفع به العبد، وخروجه من ذلك يوجب كون كلامه عبثا لا معنى له، إذ قد بيّنا أن الإنتفاع من الكلام إنما يحصل بالإفادة للمعنى، فإذا خاطب على وجه لا يعلم فلم يفد شيئا صار الكلام عبثا، تعالى الحكيم عن ذلك.

أما النقطة الرابعة وهي أنه لا يجوز أن يخاطب على وجه يُقبح أو يؤدي إليه: ؛ لأنه عالم بقبح القبائح غني عن فعلها فلا يجوز أن يفعل القبائح، والكلام إنما يقبح لوجوه: أحدها :أن يكون كذبًا أو يؤدي إلى كذب، وثانيها :أن يَرِدَ بما يحكم العقل بخلافه، وثالثها :أن يرد بما يكون مفسّدة، ورابعها :أن يكون على وجه لا يُعلّم، لإلغاز وتلبيس وغيره، وخامسها: أن يكون متناقضًا، يبطل آخر كلامه أوله، وسادسها ألا يكون معناه متلائما[52].

فرع: المحكم والمتشابه

قال الله تعالى: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ} [آل عمران : 7]

دلت هذه الآية الكريمة على أن في القرآن محكم ومتشابه، ولا خلاف بين الأمة هنا، وقد بيّنا أن القرآن الكريم حجة، وأحد أدلة المعرفة عند المعتزلة وكل المذاهب الإسلامية، وإنما الخلاف وقع في مسألتين، الأولى هي مسألة التأويل، والثانية معرفة المخاطِب - وهو القديم تعالى - يُعرف عقلا أم سمعا.

وقد اختلفت الفرق في التأويل، وفي بيان المحكم من المتشابه، وأدى هذا الاختلاف إلى أقوال مستشنعة ومذاهب هي أقرب للكفر من الإسلام كمذهب الباطنية الذي اندثر ثم عاد بإسم التنوير، ولهذا قال الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليهم السلام أن بجهل المحكم والمتشابه هلك

[52] متشابه القرآن للطريثيثي ص 125/124

كثير من الناس فادّعي في المحكم أنه متشابه والمتشابه أنه محكم، وعرض تأويل ما يعارض مذهبهم من محكم الكتاب[53].

أما عند المعتزلة، فمعنى الآية الكريمة التي ذكرناها هو أنه يجب طلب محمل للمتشابه يطابق المحكم عند إرجاعه إليه وهو المعلوم عقلا كذلك فلا يكون بينهما تناقض ولا تعارض، وحَكَمَ الله تعالى كما هو في الآية الكريمة بالزيغ على من اتبع المتشابه، وهذا دليل وحجة على أن حمله على ظاهره محرم لا يجوز، وهو ما يفعله المشبهة والمجبرة وأهل الإرجاء، الذين يقولون نحن نثبت لله ما أثبت لنفسه – نعوذ بالله من الجهل – ، واختلفوا في واو "الراسخون" على قولين:

الأول: أنها واو العطف، يعني لا يعلم تأويله إلا اللَّه، فإنه يعلمه والراسخون في العلم يعلمونه، ومع ذلك "يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ"، يعني يعلمون ويقولون: آمنا، فأضمر "يَقُولونَ"، وقيل: تقديره: والراسخون في العلم يعلمونه قائلين: آمنا به، عن ابن عباس ومجاهد والربيع ومحمد بن جعفر وابن الزبير وأبي مسلم، وقوله: "يَقُولُونَ" يكون حالاً، ومحله نصب كقول الشاعر:

الريح تبكي شجوها ... والبرق يلمع في غمامه

تبكي يعني: تلمع في غمامة شجوها، لولا ذلك لم يكن لذكره معنى، ويدل على صحة هذا أن الصحابة والتابعين أجمعوا على تفسير جميع آي القرآن، وعن ابن عباس أنه قال: أنا من الراسخين في العلم، وعن مجاهد نحوه، ولأن الغرض بالخطاب الإفهام.

والقول الثاني: أنها واو الاستئناف، وأن الكلام تم عند قوله: "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّه"، ثم ابتدأ: "وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ"، فـ "الراسخون" ابتداء، وخبره في "يَقُولُونَ"، عن عائشة والحسن ومالك والكسائي والفراء، وهو قول أبي علي، وعلى هذا المتشابه: وقت قيام الساعة و "الم"، و "المص"، و "حم"، وتعيين الصغيرة، وخروج الدجال، ودابة الأرض، ويأجوج ومأجوج ونحوه، وقيل: القرآن وصف بأنه محكم كله من وجه؛ لأنه معجز ودال على الحق، ومتشابه من وجه حيث يشبه بعضه بعضًا في أنه معجز، ولا تناقض فيه، وبعضه محكم، وبعضه متشابه من الوجوه التي بينا[54]، والأصح عند أكثر معتزلة اليوم والمتكلمين من الأشاعرة هو القول الأول، قال شيخنا القاضي عبد الجبّار ناصرا القول الأول: اعلم أن الأولى في معنى قوله تعالى وَما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ، وَالرَّاسِخُونَ

[53] المصابيح الساطعة الأنوار للقاسم بن ابراهيم ع ص 94

[54] التهذيب في التفسير للحاكم الجشمي ج 2 ص 1101/1100

فِي الْعِلْمِ، أن يكون عطفا على ما تقدّم، ودالا على أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله، بإعلام الله تعالى إياهم، ونصبه الأدلة على ذلك؛ فيكون قوله تعالى: يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ دلالة على أنهم برسوخهم في العلم، يجمعون بين الاعتراف، والإقرار، وبين المعرفة، لأنه تعالى مدحهم بذلك، ولا يتكامل مدحهم إلا بضم الإيمان والتصديق، وإظهار ذلك، إلى المعرفة بتأويله، يبين ما قلناه: أنهم لو كانوا لا يعرفون تأويله، حالهم وهم راسخون في العلم كحال غيرهم، في أنهم يعترفون بأنه من عند الله، ويؤمنون به، فلا تكون لهم مزية على غيرهم، والكلام يدل على أن لهم مزية، ويبين ذلك قوله تعالى هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ، مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ، هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ؛ فكيف صح في المحكم أن يكون أصلا للمتشابه، وليس له معنى يستدل بالمتشابه عليه؛ فلا بدّ من أن يكون له تأويل يدل عليه المحكم، ولا يكون كذلك إلا على ما قلناه، يبين ذلك أنه تعالى قال فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ، ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ، فذم أهل الزيغ لأنهم يتبعون المتشابه ابتغاء الفتنة؛ فلا بدّ من صحة اتباعها ابتغاء الحق؛ ذلك لا يكون إلا ويصح معرفة معناها؛ ويدل على ما قلناه: أنه تعالى لا يجوز أن يخاطب بكلام إلا ويريد به أمر ما، فالمتشابه في ذلك كالمحكم، وإلاّ لَمْ يكن لِأَن يخاطبهم بلغة العرب معنى؛ وكان لا فرق بينه وبين سائر اللغات؛ فإذا كان قول من يقول: إن المحكم لا يعرف معناه، يفسد بهذه الطريقة؛ فكذلك القول في المتشابه، وإنما يخالف أحدهما الآخر، بأن المحكم يعرف المراد به بظاهره، لا بالرجوع إلى قرينة، والمتشابه لا يعرف تأويله إلا بقرينة، أو به، وبغيره[55].

أما شيخنا الطريثيثي فله قول آخر، ظاهره يوافق القول الثاني أي أن الراسخون لا يعلمونه وإن كان مراده هو نفس مراد القول الأول لا مراد المفوضة فالخلاف هنا في تعيين الآيات المتشابهة، فهو يرى أن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه الذي بيّنه وفق مذهبه، ودليله أن الله مدح الراسخين لإيمانهم به، ولو كان إيمانهم بذلك مع علمهم بتأويله لم يكن لتخصيصهم بالإيمان به وجه، وإنما مدحهم من حيث سلّموا له وآمنوا به على ظاهر الأمر ، ولو كان تأويله معلوما لهم، وكان تأويله مما يجب أن يُعلم، لم يكن الله تعالى ليذُم متّبعي المتشابه لابتغاء تأويله، فلمّا ذمهم على ابتغاء تأويله دل على أن تأويله مما لا يُعلم، إذ كان معلوما أن تأويل المتشابه لو علمه الراسخون في العلم لعلموه نظرا وبعد قصدٍ لتأويله، ولو كان كذلك لما ذمهم على طلب تأويله، لأن طلب تأويله

[55] المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار ج 16 ص 380/379

واجب أن لو كان مما يُعلم[56]، ويرى - رضي الله عنه - أيضا أن الله لم يذمهم لطلب تأويله على الوجه الذي يراه أكثر المتكلمين وبعض أهل الحديث، بل ذمّهم لأنهم يتّبعون المتشابه ابتغاء الفتنة لتأويله، فذمّهم على كلا الأمرين، ولو كان مما يعلم لما جاز أن يذمهم على ذلك، أما قولنا أن الشيخ الجليل رحمه الله لا يريد ما تذهب إليه المفوضة لأنه يؤمن بأن معاني القرآن جميعا معلومة لا يخفى منها شيءٌ عن المخاطبين بها متى اجتهدوا في طلب معانيها، إنما الله تعالى ذكر أشياء أبهم الغرض فيها، ومنها: ما لم يُبيّن كيفيتها أو وقتها، ولم يكلفنا معرفة ذلك، فمقدار ما ذكر وأخبر عنها معلوم، والذي غير معلوم هو ما لم يخبر عنها ولم يبين حقيقتها، وذلك التّأويل الذي ذم الله تعالى، وذلك نحو الساعة وقيامها فالله تعالى كوّن ذلك وحذر منها ووصفها بصفات شتّى وأخفى كونها والذي أخبر عن كونها وصفاتها معلوم والمخفي ما لم يخبر به من وقت كونها، والمخفي هو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله تعالى، كقوله أيضا: {وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ} [الحاقة : 17]، فمعاني جميع هذه الألفاظ معلومة، وإنما المخفي منها من ذلك ما لم يذكره من الأعداد ولم يبيّنه من الغرض في ذلك، هذا ملخص كلامه في هذه المسألة، فالشيخ - رضي الله عنه - يرى أن كلام الله كله له معنى، وهو ينقسم إلى محكم ومتشابه، المحكم ما كان إلى معرفته سبيل، والمتشابه ما لا سبيل لمعرفته، فهناك فرق بين عدم إدراك المعنى من المخاطب وبين نفي المعنى عن كلام المتكلم كما أشار محمد عدنان زرزور في كتابه الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير، وكما قلنا، القول المعتمد عند المعتزلة والزيدية ليس هذا، بل الأول، وقالوا في ردّهم على هذا القول الذي قال به جابر والطريثيثي والمؤيد بالله: قال تعالى: {فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ} [آل عمران:7]. فدلَّ بذلك على أن له معنى يتبعه الذين في قلوبهم زيغ، فيجب أن يكون له معنى صحيح يتبعه من لم يكن في قلبه مرض، وإلّا كان ذلك إغراءً بالقبيح وهو لا يجوز عليه تعالى.

قالوا: إنا لا نُنكر أن يفهم منه معنى يتبعه من في قلبه زيغ ولكن معناه الذي أراده الله عز وجل لا يعلمه إلّا هو.

قلنا: خُوْطِبْنَا به والحكيم لا يُخاطب بما لا يُفهم، لأنه يكون عبثاً وإغراءً بالقبيح وهما قبيحان، وهذا بخلاف معرفة عدد الزبانية وحملة العرش فإنه تعالى لم يُرد منا معرفة عددهم.

[56] متشابه القرآن لطريثيثي ص 166

وإنما أعلمنا تعالى أن على أهل النار زبانية موكَّلين بعذابهم وأنه يتولى أمر الخلائق طوائف من الملائكة، ولم يخاطبنا بمعرفة عددهم وهذا ونحوه هو مراد أمير المؤمنين صلوات الله عليه بقوله: (واعلم: أن الراسخين في العلم هم الذين أغناهم الله عن اقتحام السُّدد المضروبة دون الغيوب الإقرارُ بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فمدح الله اعترافهم بالعجز عن تأويل ما لم يُحيطوا به علماً، وسمَّى تركهم للتعمق فيما لم يُكلَّفوا البحث عن كُنْهِهِ رسوخاً)[57].

واعلم أنه لا خلاف بين الأمة جميعا أن القرآن كله محكم من جهة الإعجاز والدلالة والفصاحة على وجه لا يلحقه خلل أو تناقض، وأنه كله متشابه أيضا بمعنى أنه تعالى سوّى بين الكل فى أنه أنزل على وجه المصلحة ودل به على النبوة لأن الأشياء المتساوية فى الصفات المقصود إليها يقال فيها متشابهة، هذا المعنى العام، أما الخاص فقد اختُلف فيه اختلافا شديدا، ومن أقوالهم:

القول الأول: المحكم ما أحكم المراد به، فيستغني عن البيان لوضوحه، والمتشابه ما يحتاج فيه إلى البيان لاشتباه المراد، وهذا قول شيخنا العلاّمة الحاكم الجشمي رحمه الله.

قلت: هذا تعريف وجيز مقبول.

القول الثاني: المحكم الناسخ، والمتشابه المنسوخ، روي هذا القول عن ابن عباس وقتادة والضحاك والربيع والسدي.

قلت: تخصيص لا دليل عليه، والنسخ يكون في الشرعيات فقط ولا يكون في العقائد، ولا خلاف في أن قوله تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى : 11] آية محكمة، لا هي منسوخة ولا ناسخة، ومن وجوه الإلزامات التي قد تترتب على هذا القول وجود قسم ثالث غير المحكم والمتشابه، وهذا مما لم يثبت.

القول الثالث: المحكم ما لم تشتبه معانيه، والمتشابه ما اشتبهت معانيه، روي هذا عن مجاهد.

قلت: هو حد أقرب للقول الأول.

القول الرابع: المحكم ما لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا كقوله: (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ)، والمتشابه ما يحتمل وجوهًا كالاستواء والوجه واليد ونحوه، روي هذا القول عن مجاهد ومحمد بن جعفر وابن الزبير وأبي علي، وهو قول أكثر المتكلمين.

---

[57] عدة الأكياس المنتزع من شفاء صدور الناس ـ شرح الأسا للشرفي ص 48 نسخة الشاملة.

قلت: هذا قول مجمل يحتاج إلى بيان، هل احتماله عدة وجوه يجوز إيرادهما معا أم لا، فإن كان ذلك يجوز فهذا يؤدي إلى الجمع بين النقيضين، وإن كان لا يجوز فهل يذم المخالف ويشمله حكم الله تعالى بأن في قلبه زيع؟ فإن كان يذم المخالف ويشمله حكمه تعالى فإن في آيات الأحكام محكم ومتشابه، وبالإتفاق لا يُذم من أخذ بقول خلاف قولكم في مسائل الأحكام كالاختلاف في حد قطع يد السارق والسارقة، وإن كان لا يذم فهو مخالف النص، فيجب التفصيل.

القول الخامس: المحكم الذي لم يتكرر لفظه، والمتشابه هو متكرر الألفاظ، روي هذا عن ابن زيد.

قلت: هذا قول بعيد غريب، وعلى هذا القول فإن المتشابه يُردّ إلى اللغة لا إلى المحكم، بمعنى التشابه كامن في ألفاظ القرآن وهذا خلافا لقوله تعالى في كتابه: {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ}، {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا} ، {وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ}.

القول السادس: المحكم ما يعلم تعيين تأويله، أي ما إلى معرفته سبيل وإن احتمل أكثر من معنى، والمتشابه ما لا يعلم تعيين تأويله، أي ما لا سبيل إلى معرفته ولا طريق للعلم به، وهو كل ما أبهم الله ذكره ولم يبيّن الغرض فيه، نحو قوله تعالى : (يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا) ونحو ما أجمل في قوله: {عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ} [المدثر : 30] فلا يُدرى أتسعة عشر آحادًا أم عشرات أم مئين أم أُلُوفًا؟ ونحو قوله: {وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ} [الحاقة : 17]، فلم يبين ثمانية آلاف أم ثمانية أعداد أم غير ذلك، وأشباه ذلك، وهذا مذهب شيخنا ركن الدين الطريثيثي والمؤيد بالله يحيى بن حمزة عليه السلام، وروي عن جابر بن عبد الله.

قلت: هذا بعيد، وذلك لأن الله تعالى قال: {فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ } [آل عمران : 7] فهم يتّبعون المتشابه أي لا يردّونه إلى المحكم ابتغاء فتنة الناس في دينهم، فتكون الفتنة عظيمة وتعم به البلوى، ومعلوم أنه لم تحدث فتنة حول وقت الساعة ولا عدد حملة العرش، وذلك لأنه تعالى صرّح بأنه لا يعلم وقتها إلا هو سبحانه، قال تعالى: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ} [الأعراف : 187] ولم يثبت عن أحد من أهل القبلة بأنه يعلم وقت الساعة، ولم

يصلنا شيء حول تلك الأعداد أو أنه حدثت فتنة بسببها أو خلاف كبير بين العلماء، ومبنى قولهم هنا هو أن موضع الوقوف على لفظ الجلالة {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ} و {وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ} جملة مستأنفة، وقد بيّن شيخنا القاضي عبد الجبّار عدم صحة هذا المذهب.

القول السابع: المحكم ما يعلم المراد منه من غير نظر، والمتشابه ما لا يعلم المراد به إلا بنظر روي هذا عن شيخنا الأصم[58]، وروي عنه أيضا أن المحكم ما أجمع على تأويله، والمتشابه ما اختلف فيه[59].

قلت: أما القول فهو كقول الحاكم السابق ذكره، أما الثاني ففيه نظر، فآيات المتشابه مختلف فيها، ومختلف أيضا في المعتد منهم في الإجماع، فالإجماع الذي ينبني عليه معرفة المحكم من المتشابه وحده فيه خلاف أصلا، إما في إثباته أو في تفاصيله.

وقالوا كذلك أي الجمهور - بنفس المعنى - كما جاء في حقائق المعرفة في علم الكلام: فالمحكم هو الجليُّ البيّن الذي يكون تأويلُهُ موافقاً لتنزيله، وهو الأكثر والمعمول عليه والأحسن، وهو أصل الكتاب الذي يرجع إليه، والذي وقع الإجماع عليه.

والمتشابه هو ما كان غامضاً، وكان تأويلُهُ بخلاف ظاهره، وكان مُشكلاً على من لا علم له، والمتشابه هو ما كان يحتمل الوجوه، ولا يُعرف المراد بظاهره إلا بردّه إلى المحكم. والمحكم ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، ويُعرف المراد بظاهره.

قلت: هذا قريب من قول الحاكم رحمه الله الذي ذكرناه سابقا.

وقال العلاّمة الشرفي في شرحه للأساس أن المحكم يقسّم إلى قسمين: الأول منهما: ما لا يحتمل أكثر من معنى واحد، وقيل: ما وَضَحَ معناه، وقيل: ما كان إلى معرفته سبيل، وقيل: ما عُلم المراد بظاهره بدليل عقلي أو نقلي، أو يدل على معانٍ امتنع قصر دلالته على بعضها دون بعض منها فإنه يُحمل عليها كلها، نحو قوله تعالى {وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ} [لقمان:17]، فإن أنواع المعروف كثيرة وهو عامٌّ فيها كلها لامتناع حمله على بعضها دون بعض فهذا من المحكم، ولا إجمال في هذه الآية.

ويُسَمَّى هذا القسم من المحكم «النص» لأنه نص على ما دل عليه نصاً أي رفع معناه إلى الأذهان رفعاً واضحاً لا لبس فيه.

---

58 التهذيب في التفسير للحاكم الجشمي ج 2 ص 1099

59 مفردات ألفاظ القرآن الكريم للراغب الأصفهاني ص 1003 نسخة الشاملة

والقسم الثاني من المحكم: ما أشار إليه؛ بقوله: أو يكون أحد معانيه أظهر في فهمه من الآخر لسبقه إلى الفهم ولم يُخالف نصاً أي بشرط أن لا يُخالف نصاً من الكتاب والسنة المعلومة ولا إجماعا من الأمة على خلافه ولا يثبتُ ما قضى العقل ببطلانه.

فإنه متى كان أحد معانيه أظهر ولم يخالف نصاً ولا إجماعاً ولا أثبت ما قضى العقل ببطلانه فإنه يكون من المُحكم ويُسمَّى هذا القسم: «الظاهر».

والمتشابه ما عداهما، أي ما عدا النص والظاهر.

والمعنى: أن المتشابه ما عدا المُحكم فيدخل في المتشابه المجمل ومثله في الفصول، وعلى هذا لا واسطة بين المُحكم والمتشابه[60].

وهناك قول آخر قال به بعض المعتزلة المعاصرة ، قالوا: أن المحكم هو المستغني عن التأويل لوضوح وجلاء اللفظ والمعنى، فلا تحتاج معرفته الرجوع إلى قرينة لأنه يعرف بظاهره، وهو الذي لا يحتمل لفظه إلا وجها واحدا ويكون مراد اللفظ هو نفسه مراد المعنى والمعنى هو ظاهر اللفظ مثل قوله تعالى: {إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا} [طه : 14] وكقوله تعالى: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ} [النساء : 23] الآية، أما المتشابه فهو المختلف فيه وما اشتبه المراد به وهو على ضربين: الأول هو الذي يحتمل لفظه أكثر من معنى من جهة اللغة ويكون ظاهره مخالف لدليل العقل أو آية محكمة، ولا يُعرف تأويله إلا بقرينة، لكن عند النظر فإن معناه لا يحتمل إلا وجها واحدا وهو الموافق للعقل والمحكم إذ لا يجوز إيراد المعنيين معا، إذا كان المتشابه هنا يدخل في أصول الدين، أما إذا كان في الشرعيات فإنه يجوز أن يحتمل المعنيين، لأن ما يدخل في الاجتهاديات لا يذم على اتباعه على عكس ما يدخل في أصول الدين أي العقيدة، هذا لمن يقول أن المتشابه يشمل العقيدة ومسائل الفقه، أما من يقول أن المتشابه يدخل فقط في مسائل العقيدة فلا يرد عليه إشكال، بهذا يكون هذا الضرب من المتشابه ما إلى معرفته سبيل، أما الثاني فهو واضح المعنى لكن الله تعالى أبهم الغرض فيه ولم يبيّن وقته أو كيفيته، ولم يكلفنا الله معرفة ذلك فلا سبيل للوقوف عليه، مثل وقت قيام الساعة وعدد الملائكة وكقوله تعالى: {وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ} [الحاقة : 17] فلم يبيّن، ثمانية آلاف أم ثمانية أعداد أم ثمانية أصناف من

60 عدة الأكياس المنتزع من شفاء صدور الناس شرح الأساس للشرفي نسخة الشاملة ص 46

الملائكة، ولا يعني ذلك أن في كتاب الله آيات غير مفهومة أو غير معلومة، تعالى الله عن ذلك، بل معاني القرآن كلها معلومة للمخاطبين إنما تفاصيلها مبهة لا يُعرف الغرض المقصود به، والمكلف المؤمن يؤمن بهذا ويعترف بأنه حكمة وأنه الحق من الله لأنه تعالى عدل حكيم ، متقن لفعله ومنزّه عن فعل ما لا ينبغي، فأفعاله كلها حسنة، ولا يجوز أن يخاطب على وجه لا يعلم لأن ذلك يكون عبثا لا معنى له وهو سبحانه منزه عن هذا، ومن أمثال الضرب الثاني قوله تعالى: {وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْبَشَرِ} [المدثر : 31] فالمؤمن يُسلِّم بذلك ويعلم أنه الحق من ربه، بينما الكافر ومتبع المتشابه والفتن فيقول ماذا أراد الله بهذا ولِمَ لم يقل كذا، وما الفائدة والغرض من هذا؟ وهكذا، وهذا الرأي جاء توسطا بين المذهبين، مذهب أكثر المتكلمين ومذهب الطريثيثي وغيره – رحمهم الله أجمعين – ، وقد بيّنا الكلام فيهما.

هذا قولهم في المحكم والمتشابه ذكرناه بشكل مختصر مفيد، حتى يأخذ القارئ لمحة عن قولهم وزبدته، ومن أراد التوسع فعليه بكتب علمائهم، ككتاب متشابه القرآن والمغني للقاضي عبد الجبّار، وللطريثيثي أيضا، فقد فصّل هذا الأخير مذهب العدلية بشكل دقيق موسع في كتابه، ويمكن الرجوع إلى كتب سادتنا الزيدية أيضا، فكلامهم هنا هو عين كلام المعتزلة، فهم يتفقون في الأصول، والخلاف واقع في الإمامة فقط عند التدقيق، والله أعلم.

فرع: مختارنا في المحكم والمتشابه:

تقتضي طبيعة البحث بيان الرأي الراجح من بين الآراء السابقة أو إقتراح رأي آخر، وهو ما يراه الكاتب الأقرب للصواب، والرأي المختار عندنا يكون إنطلاقا من سياق الآية، خاصة معرفة سبب النزول، لفهم الآية علينا قراءة السياق كاملا للإرتباط بين الآيات والمواضيع، فعند أخذنا للنسق القرآني ومعرفة أسباب النزول بعين الإعتبار يمكن أن نخرج برأي على الأقل يكون منسجما مع السورة والآية نفسها؛ الباب الأول يكون حول تحديد الموضوع الذي يدخل فيه المحكم والمتشابه، هل تدخل مسائل الفقه الإجتهادية في المحكم والمتشابه أم أن مسائل العقيدة هي التي تدخل فقط،

أو أن كلاهما يدخل هنا فيكون المراد من الآية مسائل الفقه والعقيدة، والباب الثاني في تحديد المحكم والمتشابه أي حدّهما، بهذا يكون البحث منظما والله أعلم.

الباب الأول: تحديد ما يدخل فيه المحكم والمتشابه

مذهبنا هنا أن المسائل العقدية هي التي تدخل في المحكم والمتشابه حصرا، أي أن المراد من آية المحكم والمتشابه هو الكلام في مواضيع التوحيد والعدل، وحدانية الله وصفاته وأفعاله، والمسائل الفقهية لا تدخل في هذا المبحث، وهذا القول يحتاج إلى حجج كي يتضح المعنى، والنقاط التي أراها حجج أو قرائن دالة على صحة المقولة هي ثلاثة نقاط، الأولى أسباب النزول، الثاني موضوع الآيات وإرتباطها بما قبلها وبعدها، الثالث معنى الآية التي عليها مدار الكلام، وهذا القول يبدوا أن الشيخ محمد رشيد رضا رحمه الله صاحب مجلة المنار، قال بهذه من وجه، قال: نطقت الآية التي صدَّرنا بها الكلام بأن في القرآن آيات محكمات لا يشتبه العقل في فهمهن هن أم الكتاب وأصل الدين , ترجع إليهن وتحمل عليهن سائر الآيات التي سماها متشابهات، ومن هذه المحكمات قوله تعالى في تنزيه ذاته العلية: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} (الشورى: 11) وقوله عزّ من قائل: {سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ العِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ} (الصافات: 180) ومن الآيات التي جمعت بين المحكم والمتشابه قوله تعالى: {وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ القِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ} (الزمر: 67)

ومن المتشابهات قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ} (الفتح: 10) وقوله تعالى: {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ} (المائدة: 64) وقوله تعالى: {يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ} (النحل: 50) وقوله تعالى: {وَهُوَ القَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ} (الأنعام: 18) وقوله جل ثناؤه: {الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى} (طه: 5)، فأمثال هذه الآيات كانت مضلة لأهل الزيغ والتأويل الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض، ويضلون الناس بأهوائهم بغير علم، فذهب منهم قوم إلى التجسيم وقوم إلى الحلول؛ افتراءً على الله، قد ضلوا وما كانوا مهتدين {أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ} (البقرة:16) ومن المتشابه بعض ما أخبر الله تعالى به من علم الغيب، كقوله تعالى في جهنم: {عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ} (المدثر: 30)[61]، وقال بهذا القول أيضا

---

[61] مجلة المنار محمد رشيد رضا ج 2 ص 603

شيخ المفسرين المعاصرين الإمام الطاهر بن عاشور السُني التونسي رحمه الله، قال في التحرير والتنوير: هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات.

استئناف ثالث بإخبار عن شأن من شؤون الله تعالى، متعلق بالغرض المسوّق له الكلام: وهو تحقيق إنزاله القرآن والكتابين من قبله، فهذا الإستئناف مؤكد لمضمون قوله: نزل عليك الكتاب بالحق [آل عمران: 3] وتمهيد لقوله: منه آيات محكمات لأن الآيات نزلت في مجادلة وفد نجران، وصدرت بإبطال عقيدتهم في إلهية المسيح:

فالإشارة إلى أوصاف الإله الحقة، توجه الكلام هنا إلى إزالة شبهتهم في شأن زعمهم اعتراف نصوص القرآن بإلهية المسيح إذ وصف فيها بأنه روح الله وأنه يحي الموتى وأنه كلمة الله، وغير ذلك فنودي عليهم بأن ما تعلقوا به تعلق اشتباه وسوء تأويل[62].

أ – أسباب النزول:

إن الرأي المتفق عليه بين كل المذاهب أن أوائل سورة آل عمران نزلت في وفد نصارى نجران وهي آيات تدور بشكل خاص ومكثف على التوحيد والعدل والنبوات والمعاد، قيل من بداية السورة إلى قوله تعالى: {فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ} [آل عمران : 61] وقيل: بل أوائل السورة إلى نيف وثمانين آية، عن الربيع وابن إسحاق، قال المفسرون: قدم وفد نجران، وكانوا ستين راكبا، على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وفيهم أربعة عشر رجلا من أشرافهم، وفي الأربعة عشر ثلاثة نفر إليهم يؤول أمرهم، العاقب: أمير القوم وصاحب مشورتهم الذي لا يصدرون إلا عن رأيه، واسمه عبد المسيح. والسيد: ثمالهم وصاحب رحلهم، واسمه الأيهم. وأبو حارثة بن علقمة أسقفهم وحبرهم، وإمامهم وصاحب مدراسهم، وكان قد شرف فيهم ودرس كتبهم، حتى حسن علمه في دينهم، وكانت ملوك الروم قد شرفوه ومولوه، وبنوا له الكنائس لعلمه واجتهاده. فقدموا على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وآله، ودخلوا مسجده حين صلى العصر، عليهم ثياب الحبرات جباب وأردية، في جمال رجال بني الحارث بن كعب، يقول بعض من رآهم من

---

[62] التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور ج 3 ص 153 [ولم أعلم أن هذا قوله إلا بعد أن كتبت بحثي فأحببت أن أضيف كلامه هنا تبركا بعلم الشيخ الجليل وتقوية لكلامي.]

أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله سلم: ما رأينا وفدا مثلهم، وقد حانت صلاتهم، فقاموا فصلوا في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: دعوهم. فصلوا إلى المشرق. فكلم السيد والعاقب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقال لهما رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أسلما، فقالا: قد أسلمنا قبلك، قال: كذبتما، منعكما من الإسلام دعاؤكما لله ولدا، وعبادتكما الصليب، وأكلكما الخنزير. قالا: إن لم يكن عيسى ولدا لله، فمن أبوه؟ وخاصموه جميعا في عيسى، فقال لهما النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ألستم تعلمون أنه لا يكون ولد إلا وهو يشبه أباه؟

قالوا: بلى، قال: ألستم تعلمون أن ربنا حي لا يموت، وأن عيسى يأتي عليه الفناء؟ قالوا: بلى، قال: ألستم تعلمون أن ربنا قيم على كل شيء يحفظه ويرزقه؟

قالوا: بلى، قال: فهل يملك عيسى من ذلك شيئا؟ قالوا: لا، قال: فإن ربنا صور عيسى في الرحم كيف شاء، وربنا لا يأكل ولا يشرب ولا يحدث. قالوا: بلى، قال: ألستم تعلمون أن عيسى حملته أمه كما تحمل المرأة، ثم وضعته كما تضع المرأة ولدها، ثم غذي كما يغذى الصبي، ثم كان يطعم ويشرب ويحدث؟ قالوا: بلى، قال: فكيف يكون هذا كما زعمتم؟ فسكتوا فأنزل الله عز وجل فيهم صدر سورة آل عمران إلى بضع وثمانين آية منها[63].

وما يؤكد هذا الخبر ما رواه مسلم في صحيحه وغيره في الخبر الطويل عن عامر بن سعد بن أبي وقاص، عن أبيه قال: ولما نزلت هذه الآية: {فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم} [آل عمران: 61] دعا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عليا وفاطمة وحسنا وحسينا فقال: «اللهم هؤلاء أهلي»[64].

فسبب النزول هنا يمكن أن نعتبره قرينة تؤكد قولنا، لأن سبب النزول كان حول التوحيد، الكلام حول وحدانيته وصفاته، أضف إلى ذلك أن هذه القرينة (سبب النزول) تلقتها الأمة بالقبول، فمختصر سبب نزول أوائل السور هو قدوم وفد من كبار نصارى نجران، وسبب القدوم هو مناظرة سيدنا النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله، وموضوع المناظرة كان حول ألوهية سيدنا المسيح عيسى بن مريم صلوات الله عليه، فأجابهم سيدنا النبي الأكرم صلوات الله عليه بأجوبة دامغة لباطلهم، وبيّن كذبهم وعلمهم في قرارات أنفسهم بأن قولهم باطل عندما دعاهم للمباهلة.

---

63 أسباب النزول للواحدي ص 100/99 وقد روى هذا الخبر جماعة من المفسرين دون اعتراض أو نكير.

64 صحيح مسلم ج 4 ص 1871

ب – موضوع الآيات [السياق القرآني]:

إن القارئ المتدبر لسورة آل عمران سيرى أن أكثرها حث وتأكيد على التوحيد والعدل والمعاد ومناقشة - إن صح التعبير - أقوال اليهود والنصارى، وعلى مذهب الباحثة أم محمد - معتزلية الأصول زيدية الفروع - فإن السورة من بدايتها إلى نهايتها تدور حول الأصول الخمسة وذم للإلحاد والشرك على وجه الخصوص والرد على اليهود والنصارى بشكل عام، ولعل ما قلته أو قالته كذلك الباحثة أم محمد العدلية أيضا أشار إليه شيخنا الحاكم الجشمي في بداية تفسيره للسورة، قال: وختم السورة بالتوحيد وكيفية الإيمان، ففتتح هذه السورة بالتوحيد والإيمان أيضا[65].

الآيات 1-4 : قال الله تعالى: {الم (1) اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (2) نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ (3) مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ (4)} [آل عمران : 1 – 4]

بدأ الله سبحانه وتعالى السورة بآيات التوحيد، مؤكدا على ما في العقول على أنه واحد لا شريك له ومعنى ذلك أنه تعالى لا أول له ولا آخر، متفرد بالقِدَم، ولا يشاركه في القِدَم صفة أو جسم – تعالى الله عن هذا علوا كبيرا -، حي قيّوم أي دائم الوجود سبحانه، وأنه تعالى نزّل الكتاب بالحق، أي بالصدق والحكمة، وفي هذا تأكيد على ما في العقول أيضا على أنه تعالى عدل حكيم، أي لا يخل بواجب، وأنه متقن لفعله، ولا يفعل ما لا ينبغي فعله عقلا، وقوله نزّل و أنزل دليل حدوثه - القرآن -، وأنه مصدّقا لما بين يديه من الكتب السماوية، والتصديق هنا يكون مراده مسائل العقيدة لا التشريعات، خاصة قبل التحريف والكتمان، وذلك لأن الرسائل السماوية عقيدتها واحدة، وكل الأنبياء والرسل على قول واحد، ، فرسالة خاتم النبيين عليه السلام ورسالة موسى وعيسى وكل الأنبياء والرسل عليهم سلام الله هي واحدة في التوحيد والعدل، أما الشرائع فهي ليست المقصودة لأنها تنسخ، فشريعة سيدنا النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم ناسخة للشرائع التي كانت قبلها، ثم توعّد القديم تعالى من كفر بآياته، والمراد من الآيات هنا أي هذه التي يتكون منها القرآن الكريم لا الآيات الحسية التي أجراها الله على الأنبياء، مع أنها هذا وجه أيضا لكن السياق يريد الأول، قال

---

65 التهذيب في التفسير للحاكم الجشمي

شيخنا الحاكم الجشمي في تفسيره: تدل الآية على أن الكتاب يفهم بنفسه لولا ذلك لما صح وصفه بأنه الحق وبأنه الفرقان.

وتدل على أنه منزل فتدل على حدثه.

وتدل على أنه كلامه، وأنه معجز، وحجة في الأحكام.

ويدل قوله: "بِالْحَقِّ" على بطلان الجبر؛ لأنه إنما يكون منزلاً بالحق إذا ثبت أنه لا يفعل القبيح ولا يضل، ولو جاز ذلك عليه لجاز أن ينزل ما يضل عن الدين.

وتدل على أن هذه الكتب هدى للناس أي دلالة، فيهتدى به، فدل أن غرضه بإنزاله الاهتداء به خلاف ما يقولونه أن غرضه أن يضل به قوم.

ويدل قوله: "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا" أن الكفر فعلهم لذلك أضافه إليهم، وألحق بهم الوعيد[66].

الآية 5-6: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ (5) هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (6)} [آل عمران : 5 – 6]

بعد تأكيده على وحدانيته سبحانه وتعالى، وأنه منزّل القرآن – بالضرورة مرسل صاحب هذه الرسالة صلى الله عليه وآله وسلم أي إثبات النبوة – ، تمدح الله عز وجل ذاته بالعلم المطلق والقدرة المطلقة، فقوله عز وجل أنه لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء أي أنه عالم لذاته غير محتاج لعلم حتى يصبح عالما، عالم بكل المعلومات، ما كان وما سيكون وما لا يكون لو كان كيف يكون، وأنه تعالى قادر على كل شيء لا يجوز عنه العجز، وأنه قادر لأنه صح منه الفعل المحكم، والفعل المحكم لا يصح إلا من قادر، عالم، حكيم، متقن لفعله سبحانه وتعالى، وفي الآية إشارة لطيفة لإبطال كلام النصارى في سيدنا النبي الأكرم المسيح عيسى بن مريم عليه سلام الله، وهو ما رويناه على لسان سيدنا النبي الأكرم محمد صلى الله عليه وآله وسلم، قال صلوات الله عليه: فإن ربنا صوّر عيسى في الرحم كيف شاء، وربنا لا يأكل ولا يشرب ولا يحدث. قالوا: بلى، قال: ألستم تعلمون أن عيسى حملته أمه كما تحمل المرأة، ثم وضعته كما تضع المرأة ولدها، ثم غذي كما يغذى الصبي، ثم كان يطعم ويشرب ويحدث؟ قالوا: بلى، قال: فكيف يكون هذا كما زعمتم؟ فسكتوا.

---

[66] التهذيب في التفسير للحاكم الجشمي ج 2 ص 1096

وقال الحاكم في تفسيره: تدل الآية على بطلان مذهب النصارى في المسيح؛ لأنه مصور في الرحم مربوب، فلا يصلح أن يكون إلها، فكأن النبي احتج على النصارى بهذا في جملة ما احتج عليهم بأنه كان يشبه الإنسان، وكان مُصَوَّرًا في الرحم، ويطعم، ويشرب، ويمشي، ويحدث الحدث، ويموت، ويأتي عليه الفناء، وأن أمه حملته، ووضعته، ويتغذى، ويتعالى ربنا عن ذلك.

وتدل على أنه تعالى يصوّر خلاف ما قاله بعضهم، أنه يبعث ملكًا يصوّره، وذلك من عجيب دلائله تعالى على قدرته وصفاته بحيث خلقنا من ماء مهين، وركب ما يتكامل به أمرنا من الحواس والجوارح.

وتدل الآية على إثباته تعالى بأنه واحد، وأنه قادر عالم، وإذا ثبت ذلك ثبت أنه حي مدرك للمدركات[67].

الآية 7: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (7)} [آل عمران : 7]

ومدار هذا الفصل كله على هذه الآية الكريمة، وقد ذكرنا كلام سلفنا من المعتزلة وغيرهم حول هذه الآية الكريمة واختلافهم في تحديد المحكم من المتشابه.

وبعد، فقد قال سبحانه:{مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ} [آل عمران : 7]، والمراد - والله أعلم - من المحكم والمتشابه هنا هو محكم المصداق ومتشابه المصداق الخاص بوحدانيته تعالى وصفاته وأفعاله، أي عند تعيين مفاهيم تلك الآيات في المصداق الواقعي الغيبي الذي هو الذات العلية سبحانه وتعالى.

ولا يجوز أن يكون هناك تشابه من جهة اللفظ، لأن القرآن الكريم منزّل بلغة العرب، واضح بيّن، كما وصفه تعالى: {آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ}، {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ}، {تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ}، {كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ}، {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا}، {إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ}، كل هذه الآيات وغيرها دلالة على أن اللفظ أي - المفهوم - واضح بيّن ولو لم يكن كذلك لكان في كلامه تعالى لغو وفي فعله عبث والإيمان به وجه من وجوه

---

[67] التهيب في التفسير للحاكم الجشمي ج 2 ص 1097

التكليف بما لا يطاق، والله تعالى منزه عن هذا كله جل وعز، وقد قال تعالى: {الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ} [هود : 1]، ومعنى هذه الآية على مذهب شيخنا أبي مسلم أحكمت نظمه بأن جعل على أبلغ وجوه الفصاحة حتى صار معجزًا، "ثُمَّ فُصِّلَتْ" بالشرح والبيان للفروض التي بيناه، فكأنه قيل: محكم النظم، مفصل الآيات مشروحة مبينة، فلم يبقى إلا أن التشابه إنما يقع عند تعيين هذه المفاهيم والتي مصاديقها الخارجية متشابهة لا تتناسب مع المصداق الواقعي الغيبي، الذي هو الذات العلية، فنحن نعلم من جهة العقل أن خالق هذا الكون لا يشبه مخلوقاته ولا يجوز عليه ما يجوز عليها، من تركيب وحلول وغير ذلك من أمارات الحدوث، وعلمنا بأن هذا الخالق أرسل نبيّا وأيّده بمعجزة قد ادعاها النبي، وعلمنا من جهة العقل أنه لا يجري المعجزات على كاذب، فعلمنا صدق نبوته، ومما أُنزِل عليه قوله تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى : 11] ، فعند تعيين مفهوم هذه الآية على الموجود الخارجي وجدناها تتطابق معه ولا تتعارض مع ما علمناه بالعقل ضرورة، فلا يوجد تردد أو شك في القطع بأن هذه الآية محكمة تنطبق على الذات الإلهية مفهوما ومصداقا، ومما أُنزِل عليه قوله تعالى: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه : 5] فعند تعيين معنى هذه الآية على الموجود الخارجي نجد أن هناك تردد في النفس، لأن الأصل في الاستواء الإستقرار والإعتدال والأصل في العرش سرير الملك، وهذه من صفات الأجسام وهذا مخالف للمحكم الذي قال ليس كمثله شي ومخالف للعقل، فعندها علمنا أن ليس هذا هو المراد، إنما المراد استولى واقتدر عليه، أي على ملكه، وعلمنا أن هذا يصح من جهة اللغة والعرب الذي نزل القرآن بلسانهم يقولون هذا، قال الشاعر:

قَدِ اسْتَوَيَ بِشْرٌ عَلَى العِرَاقِ

وقال آخر:

فَلَمَّا عَلَوْنَا وَاسْتَوَيْنَا عَلَيْهِمُ ... تَرَكْنَاهُمْ صَرْعَى لِنَسْرٍ وكَاسِرِ

والعرش كناية عن المُلك، ولما كان استواء المَلك على العرش من توابعِ المُلكِ جعلوه كناية عن المُلك؛ لأن الكناية أبلغ، فقالوا استوى فلان على العرش يريدون المُلك، وإن لم يقعد على سرير البتة وإنما قال ذلك لشهرته في هذا المعنى ومساواته المُلك في معناه لكنه أبسط وأدل على صورة

الأمر ونحوه قولك يد فلان مبسوطة ويد فلان مغلولة بمعنى أنه جواد أو بخيل لا فرق بين العبارتين في المعنى إلا أن أحدهما أبسط يعني أن الكناية أدل على صورة الأمر وأوسع لفظاً[68].

ولما قال تعالى بأن في الكتاب محكما ومتشابها قال عز وجل: {فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ} وفي هذا الجزء من الآية الكريمة محورين، الأول هو تحديد الذين في قلوبهم زيغ، والثاني معنى إتباع المتشابه، يدخل في هذا ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل.

المحور الأول: أما المحور الأول وهو تحديد الذين في قلوبهم زيغ: على حسب سياق الآية، هم الذين يحرفون كلام الله، تحريف المعنى، أي سوء التأويل المبني على إتباع الهوى، وقد قال تعالى: {أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا} [الفرقان : 43]، أي اتخذ دينه ما يهواه، ويحتمل التحريف أيضا الإضافة والإسقاط، أي إضافة الرجل كلاما من كيسه إلى كلام الإله المقدس، أو حذف جملة أو كلمة من نص الشريف أيضا، فهو يشمل الوجهين إلا أن الأول قد يكون المراد.

والمراد من سياق الآية بشكل عام كل من حرّف النص أي تحريف المعنى، لما روي عن عائشة، قالت: تلا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: {هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله، والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا، وما يذكر إلا أولو الألباب} قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه، فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم»[69] ، وقلنا تحريف المعنى لأن النص الإلهي كما هو محفوظ من جهة اللفظ والآيات والسور فلا يزاد عليه باطل ولا يحذف منه حق، وقد قال تعال: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} [الحجر : 9]، أما المراد بشكل خاص فهم النصارى أولا واليهود ثانيا، لأن النصارى كانوا يستدلون بأن القرآن قد نطق بأن عيسى روح الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه: {إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا

---

68 الكشاف للزمخشري ص 3 ص 52

69 صحيح مسلم ج 4 ص 2053

فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ} [آل عمران : 45]، {إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ} [النساء : 171] وكلام اليهود في عزير والحروف المقطعة على ما روى المفسرون في كتبهم، والحجة في أن النصارى هم المقصودين أولا هو سياق الآيات وسبب النزول، ولقوله تعالى: {وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ} [المائدة : 14]، ولقوله تعالى: {الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ} [الأعراف : 157] والنبي مذكور في كتبهم إلا أنهم حرّفوا المعنى، ولقوله عز وجل: {قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ} الآية، والمعنى التمسك بما فيهما من التوحيد والعدل، وأصول الدين التي لا يرد عليها النسخ، فإن فيها خلاف ما عليه اليهود والنصارى من التثليث والتشبيه والجبر، وتحريف اليهود مصرح به في الكتاب العزيز، كقوله تعالى: {أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ} [البقرة : 75] قال الحاكم: قال القاضي: تدل على جواز التحريف منهم، والأقرب أنه تحريف المعنى دون صورة التنزيل، وتقدير الكلام: أفتطمعون أن يعترفوا، ومن علم الحق منهم لا يعترف، بل غَيَّرَ[70]، وفي تفسير المصابيح الذي جمعه وألفه الشرفي (وهو تفسير أهل البيت عليهم السلام) : وقد كانت طائفة منهم وهم علماء اليهود الذين يسمعون كلام الله الذي هو التوراة ثم يحرفونه بالتأويل ويلبسون على عوامهم من بعد ما عرفوا معناه وهم يعلمون أن ما يفعلونه عناد باطل كما فعلوا في صفة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وآية الرجم[71]، وقوله تعالى: {مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ} [النساء : 46] ، أي كانوا يحرفون الكلم بسوء التأويل والتغيير والتبديل حتى بدلوا نعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في التوراة بعكسه، وهذا القول - أي بأن معنى التحريف هنا هو تحريف المعنى لا اللفظ - قال به الراغب الأصبفهاني السني[72]، قال في مفردات ألفاظ القرآن: وقيل: إنهم كانوا يبدلون الألفاظ ويغيرونها، وقيل: إنه كان من جهة المعنى، وهو حمله على غير ما قصد به واقتضاه، وهذا أمثل القولين؛ فإن اللفظ إذا تداولته الألسنة واشتهر يصعب تبديله[73]، والتحريف

---

70 التهذيب في التفسير للحاكم ج 1 ص 445

71 المصابيح الساطعة الأنوار للشرفي ص 119 [نسخة الشاملة]

72 قلنا السني لأن هناك من يزعم أنه معتزلي، وهناك من يزعم بأنه شيعي، والحق أنه سني أشعري.

73 مفردات ألفاظ القرآن للراغب ص 1679 [نسخة الشاملة]

بمعنى سوء التأويل مذهب شيخنا أبو علي الجبّائي أيضا، ذكره الحاكم في تهذيبه، وأزعم أن هذا ما أشار إليه شيخنا الجاحظ في رسائله حين قال: وأنت تعلم أن اليهود لو أخذوا القرآن فترجموه بالعبرانية لأخرجوه من معانيه، ولحولوه عن وجوهه، وما ظنك بهم إذا ترجموا: " فلما آسفونا انتقمنا منهم "، و " لتصنع على عيني "، و " السموات مطوية بيمينه "، و " على العرش استوى "، و " ناضرة. إلى ربها ناظرة "، وقوله: " فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً "، و " كلم الله موسى تكليماً "، و " جاء ربك والملك صفاً صفاً ".

وقد يعلم أن مفسري كتابنا وأصحاب التأويل منا أحسن معرفة، وأعلم بوجوه الكلام من اليهود، ومتأولي الكتاب، ونحن قد نجد في تفسيرهم ما لا يجوز على الله في صفته، ولا عند المتكلمين في مقاييسهم، ولا عند النحويين في عربيتهم. فما ظنك باليهود مع غباوتهم وغيهم، وقلة نظرهم وتقليدهم؟ وهذا باب قد غلطت فيه العرب أنفسها، وفصحاء أهل اللغة إذا غلطت قلوبها، وأخطأت عقولها، فكيف بغيرهم ممن لا يعلم كعلمها؟[74]، فيكون تحريف المعنى هنا لا اللفظ بذاته.

المحور الثاني: أما هذا المحور فالكلام فيه يدور حول المراد من إتباع المتشابه، قال عز وجل: {فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ} [آل عمران : 7]

بعد أن علمنا بأن في الكتاب المبارك محكم ومتشابه، وأن المراد منه هو التشابه في المراد الذي يتصور في الذهن، وأنه يكون في أصول الدين، بعد ذلك قال عز وجل أن من في قلوبهم زيع من مدّعي العلم يتّبعون ما تشابه من هذا الكتاب العزيز لغرضين، الأول الفتنة، والثاني ابتغاء التأويل.

إذا هنا تشخيص لحالة هذه الجماعة، وهي أن في قلوبهم زيغ، وهذا التشخيص الذي حكم الله به عليهم مبني على فعل وقع من جهتهم، وهو إتباع المتشابه لغرض الفتنة وإبتغاء التأويل، والزيع هو الميل، كقوله تعالى عن بني إسرائيل:{فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ} [الصف : 5] أي لما زاغوا عن الإيمان أزاغ الله قلوبهم عن الثواب، أي لما مالوا وانحرفوا عن طريق الحق منعهم الله من الثواب، والزيغ المنسوب لله من باب مزاوجة الكلام أي المشاكلة، وهو مبني على الشك في الدين أو وساوس الشيطان مع ضعف النفس أو النفاق، فحسب سياق الآية: إن المنحرف عن الحق يُعرف بعلامات، وهي إتباع الآيات المتشابهة ابتغاء الفتنة، أي يتتبع المتشابهات كي يفتن المسلمين في

[74] رسائل الجاحظ ج 3 ص 336

دينهم ويشككهم فيه ويحاول أن يفسد اعتقادهم، وكذلك ابتغاء تأويله، أي تأويل هذا المتشابه دون رده للمحكمات التي هن أم الكتاب، إما بإجراء المحكم على ظاهره أو تأويله بمعنى تفسيره بما جاء في كتب أهل الكتاب من جبر وتجسيم، اتباعا للهوى، وهذا عام يشمل ملة الإسلام وغيرهم من يهود ونصارى ودليل ذلك ذكرناه سابقا، وهو ما يكون موافقا لعقيدته، وما رويناه عن أم المؤمنين عائشة رضوان الله عليها عن سيد الخلق رسول الله صلوات الله عليه وعلى آله أنه قال: «فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم» ، وليس المراد ترك التفسير مطلقا كما يزعم المفوضة، وإلا كان تقسيم القرآن إلى محكم ومتشابه لا معنى له، ويلزم منه نسبة العبث لله – تعالى الله عن هذا – وقد أوّل الصحابة وآل البيت آيات من الكتاب العزيز، فلو كان هو المراد لكانوا كلهم ممن في قلوبهم زيغ، ومعلوم بطلان هذا، فلم يبقى إلا ما ذكرنا، أما الراسخون في العلم فقد ذكرنا أقوال الفريقين، والصحيح هو القول المعتمد، وهو أن الراسخون في العلم يعلمونه وإلا لم يكن لذكرهم مزية كما ذكر القاضي رحمه الله وغيره.

إذا يُفهم من هذه الآية الكريمة أنه تعالى قال إن القرآن فيه محكم ومتشابه، والمحكم هو الأصل والمتشابه يرجع للمحكم لفهمه، وأن هناك من يتّبع المتشابه ولا يردّه للمحكم وفيهم من يجعل المتشابه هو المحكم، وأكثرهم يؤولونه على مذهبهم ويفسرونه على ظاهره، إبتغاء فتنة الناس حتى يشكوا في دينهم، وابتغاء تأويله أي بسوء التأويل والتفسير، إتباعا للهوى.

الآية 8–10 : {رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ (8) رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ (9) إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ (10)} [آل عمران : 8 – 10] بعدما مدح تعالى الراسخين في العلم ، ذكر استعاذتهم التي يفهم منها منظور العلماء اتجاه أهل الزيغ وطريقتهم، قال : "رَبَّنَا" يقولون: ربنا يعني سيدنا وخالقنا "لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا": بمنع اللطف الذي معه تستقيم القلوب، فإذا لم يفعل ذلك ومال القلب جاز أن ينسب إليه، وقوله"بَعدَ إِذْ هَدَيْتَنَا" لا يليق إلا بمسألة اللطف كما قال شيخنا عبد الجبار، وقوله تعالى: " رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ" لا يخلف وعده، وقيل: هذه الآية متصلة بما قبلها وحكاية عن الراسخين إلا أنه مرة يخاطب، ومرة يذكر على وجه الحكاية، وقيل: بل هو كلام مستأنف؛ ولذلك قال: "إِنَّ اللَّهَ"، عن أبي

علي، وأجاز الزجاج الوجهين، ثم بين حال الَّذِينَ في قلوبهم زيغ فقال تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ.."[75]، ولو تتبعت كل آيات سورة آل عمران لوجدتها تصب في هذا الموضوع، ولولا خشية الإطالة لنقلنا تفسيرها كله، لكن إكتفينا بالوجه المراد.

الباب الثاني: تحديد المحكم والمتشابه

بعد أن حددنا موضوع المحكم والمتشابه، وبيّنا أن التشابه يكون داخل العقيدة [وحدانيته تعالى، صفاته الذاتية والفعلية، عدله، صدق وعده ووعيده]، واستدللنا على ذلك بسبب النزول المتفق عليه بين الأمة، وسياق السورة الذي يعالج موضوعا واحدا، سياق الآية كذلك بالضرورة، ما قبلها وما بعدها، وقد ذكرنا جزء مما سنقوله هنا في كلامنا عن الآية السابعة، وعليه نقول:

المحكم ما كان لفظه مفهوم معلوم لغة، ومعناه لا يحتمل إلا وجها واحدا، وهو حقيقة تلك الألفاظ فيستغني عن البيان، فلا يكون هناك تردد في نفس المكلف في تعيين معنى الآية، لأن حقيقة ألفاظها لا تتعارض مع حقيقة الذات العلية المعلومة عقلا - المفهوم والمصداق الإلهي - .

أما المتشابه فهو كذلك ما كان لفظه مفهوم معلوم لغة، ومعناه لا يحتمل إلا وجها واحدا، لكن ليس حقيقة تلك الألفاظ فيحتاج إلى بيان، فيكون هنا تردد في نفس المكلف في تعيين معنى الآية لأن حقيقة ألفاظها تتعارض مع حقيقة الذات العلية المعلومة عقلا وكذلك مع المحكم.

شرح كلامنا في المحكم:

قولنا (المحكم ما كان لفظه مفهوم معلوم لغة) لأنه أُنزل بلسان عربي مبين، فكل كلمة وجملة فيه مفهومة من جهة اللغة ولا توجد كلمة في كتاب الله إلا وقد استخدمها العرب في كلامهم وشعرهم، وهنا نفي أن يكون في القرآن كلمة غير مفهومة أو لم يستخدمها العرب، والألفاظ التي قيل أن أصلها غير عربي أخذته العرب فَعَرَّبَتْهُ، وهذا الكلام يشمل المحكم والمتشابه.

قولنا (ومعناه لا يحتمل إلا وجها واحدا، وهو حقيقة تلك الألفاظ فيستغني عن البيان) أي أن مراد تلك الآية واضح لا يحتاج لشرح وإقامة الأدلة لتعيين المعنى، وذلك أن حقيقة تلك الألفاظ هي

[75] راجع التهذيب في التفسير للحاكم ج 2 ص 1104

عين المراد، ولا يجوز أن تحتمل الآية عدة وجوه كي لا يدخل جواز الجمع بين النقيضين أو الإيهام بأن الآية تحتمل الوجه الذي يقول به المشبه والمجبّر والمرجئ والمعطّل للأدلة.

قولنا (فلا يكون هناك تردد في نفس المكلف في تعيين معنى الآية، لأن حقيقة ألفاظها لا تتعارض مع حقيقة الذات العلية المعلومة عقلا) أي أن المكلّف لا يجد صعوبة في استيعاب المعنى ولا يكون في قلبه شك من المراد، لأن حقيقة تلك الألفاظ لا تتعارض مع ما يعلمه الإنسان من جهة العقل والذي يكون السمع بالنسبة له منبه.

فرع: أمثلة من المحكم في مسائل التوحيد والعدل

مثال ذلك: قال تعالى: {وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ} [البقرة : 163]

إن ألفاظ هذه الآية واضح من جهة اللغة، كلمة كلمة، ومعناها هو حقيقة تلك الألفاظ، فالعاقل لا يحتاج بيان وأدلة لفهم المراد، فلا تحتمل إلا وجها واحدا، وهو أنه سبحانه وتعالى واحد لا شريك له، ولا يكون هناك تردد في نفس العاقل في تعيين المراد، لأن حقيقة ألفاظها لا تتعارض مع حقيقة الذات العلية المعلومة عقلا، كوننا نعلم من جهة العقل أن هذا العالم مُحْدَث لطروء الأعراض عليه وأنه مكون من أجسام ، وعلمنا أنه يجب أن يكون له مُحدِثا، فلا يجوز أن يحدث نفسه بنفسه أو أن يُحْدِثَهُ مُحْدِثْ وهو يُحْدَثْ هذا المُحْدِثْ كذلك لأنه دور، وهو ممتنع عقلا، ولا يجوز كذلك أن يكون قديما للآمارات الدالة على حدوثه كما تقدم، وممتنع عقلا كذلك أن يكون مُحْدِثُهُ مُحْدَثْ لأنه يؤدي إلى التسلسل وهو باطل، أو أن يحدث صدفة، من لا شيء، لأن التصميم المحكم الذي عليه العالم يبطل هذا، فلا يبقى إلا أن يكون محدثه قديما يرجع له الأمر كله، مخالفا لكل محدث، قادر عالم حي غني، ولا يجوز أن يكون هناك إله آخر معه، لأن دليل التمانع يبطل هذا، وخلاصة هذا الدليل أن يقال: لو كان معه إله لكانا قديمين، والقدم من صفات الخاص. والاشتراك فيه يوجب التماثل، كما عبّر عنها العقلاء: الصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق تقع بها المماثلة عند الاتفاق، فيجب كونهما قادرين عالمين حيين، ومن حق كل قادرين أن يصح أن يريد أحدهما ضد ما يريده الآخر، من إماتة وإحياء أو تحريك أو تسكين أو اجتماع أو افتراق. ولا يخلو إما أن يحصل مرادهما، وذلك محال، أو لا يحصل وفيه نفيهما، أو يحصل مراد أحدهما وفيه نفي للثاني،

وهذا مصداقا لقوله تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ} [الأنبياء : 22]؛ وكل هذا معلوم من جهة العقل، وإنما جاء السمع مؤكدا ومنبها له، بهذه المقدمات العقلية، لا يجد المكلف ترددا في تعيين معناها، أو معنى قوله تعالى {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى : 11].

مثال آخر: قوله تعالى: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} [الأنعام : 103] إن ألفاظ هذه الآية معلومة لغة كما شرحنا في الآية السابقة، ولا يكون هناك تردد في نفس العاقل في تعيين المراد، لأن حقيقة ألفاظها لا تتعارض مع حقيقة الذات العلية المعلومة عقلا، لأننا نعلم من جهة العقل أن القديم تعالى لا يجوز عليه ما يجوز على مخلوقاته، والرؤية من الأشياء التي تجوز في مخلوقاته، ومن لوازمها أن يكون المرئي في جهة، آخذا لحيّز، له حد، وشكل، حالا في شيء إن كان عرضا، وكل هذه لا تجوز عليه كما بيّنا في المثال السابق، وهذه الآية تتطابق مع المفهوم الذهني، بهذا نعلم أنها آية محكمة كذلك.

مثال آخر: قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ} [النساء : 40]، ألفاظ هذه الآية معلومة مفهومة لغة، ولا يكون هناك تردد في نفس العاقل في تعيين المراد، لأن حقيقة ألفاظها لا تتعارض مع حقيقة الذات العلية في الذهن، كوننا نعلم عقلا أنه تعالى عدل حكيم، منزّه عن فعل ما لا ينبغي فعله وأنه متقن لفعله سبحانه، وعلمنا ضرورة أن الظلم قبيح، وفاعل القبيح لا يخلوا، إما أن يكون جاهلا بقحه، أو فعله عبثا، أو أنه فعله لدفع ضرّر عن نفسه أو تحصيل منفعة، وكل هذه الوجوه لا تجوز على الله سبحانه وتعالى، لأنه عالم بقبح القبيح، غني عنه، عالم بغناه عنه، وإذا كان كذلك فإنه لا يفعل القبيح، وهذه الآية تتطابق مع المفهوم الذهني كذلك، بهذا نعلم أنها آية محكمة أيضا.

قال تعالى: {وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ} [التوبة : 105] ألفاظ هذه الآية معلومة مفهومة لغة، ولا يكون هناك تردد في نفس العاقل في تعيين المراد، لأن حقيقة ألفاظها لا تتعارض مع حقيقة الذات العلية في الذهن والمسلّمات العقلية، فهي دالة على أن العبد محدث لفعله لأن تلك الأعمال من جهتهم، لا أنها محدثة فيهم وأنه تعالى كتبها عليهم كما يذهب المجبرة، لأن العلم بأن أفعالنا صادرة من جهتنا ضروري ، ومن المفاهيم الذهنية أنه تعالى منزه عن العبث وتكليف ما لا يطاق.

شرح كلامنا في المتشابه:

قولنا: (أما المتشابه فهو كذلك ما كان لفظه مفهوم معلوم لغة) هو نفس ما ذكرناه في المحكم، أي أنه أُنزل بلسان عربي مبين، فكل كلمة وجملة فيه مفهومة من جهة اللغة ولا توجد كلمة في الكتاب إلا وقد استخدمها العرب في كلامهم وشعرهم.

قولنا: (ومعناه لا يحتمل إلا وجها واحدا، لكن ليس حقيقة تلك الألفاظ فيحتاج إلى بيان)، أي أن لتلك الآيات معنى واحد ولا تحتمل غيره، وذلك لأن القول بأن المتشابه ما يحتمل أكثر من وجه يوهم الطالب أو العامي والمبتدئ في طلب العلم أن احتمال تفسير وتأويل المشبهة والمجسمة والمرجئة ممكن، كون المتشابه يحتمل أكثر من وجه، وهذا معلوم البطلان، فوجب غلق باب الإيهام حتى يكون الحد تاما، وهذا ما أشرنا إليه سابقا.

الوجه الواحد الذي يحتمله النص ليس حقيقة تلك الألفاظ، لأن حقيقة الألفاظ لا تتوافق مع المحكم والعقل، واجراء تلك النصوص على ظاهرها يناقض المحكم والعقل أيضا بالضرورة، تناقض لا يمكن دفعه كما سيأتي.

قولنا: (فيكون هنا تردد في نفس المكلّف في تعيين معنى الآية لأن حقيقة ألفاظها تتعارض مع حقيقة الذات العلية المعلومة عقلا وكذلك مع المحكم) أي أن المكلّف يجد في قلبه شك في المراد ويشعر باضطراب فكري عند تلاوة الآية وإرادة تحديد المعنى، لأن حقيقة اللفظ أو الألفاظ في الآية التي يتلوها أو يسمعها تكون مخالفة للمحكم والمفهوم الذهني للإله وتصور المكلف له، ما يضطر البعض إلى التوقف وتفويض المعنى لله عز وجل، وذهاب بعضهم إلى التصريح بالتجسيم أو سوء التأويل.

فرع: أمثلة من المشابه في مسائل التوحيد والعدل

مثال ذلك: قال تعالى: {مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} [ص : 75] ، فإنّ حقيقة اليد في اللغة الكَفُّ، وقيل: اليَدُ من أَطْراف الأَصابع إِلى الكف، وهذا مما لا يجوز على الله تعالى، لأنه سبحانه قال: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى : 11] وهي محكمة، والانسان العاقل يعلم بعقله ضرورة أنه تعالى لو كانت له أطراف وكف وأصابع لكان محدثا لأنه سيكون متكون من أبعاض وأجزاء، والتركيب من أخص أدلة الحدوث – تعالى الله عن هذا علوا كبيرا – ، فعندما يتلوا المكلف –

والعاميّ بشكل خاص - هذه الآية فإنه يجد في نفسه ترددا في تحديد معناها، وحتى يزيل هذا الاضطراب فإنه يرجع إلى المحكم واللغة، عند الرجوع إلى اللغة يعلم أن اليد أيضا: القوة والإعانة والنصرة، أيده الله أي قواه وأعانه ونصره، كقوله تعالى: {وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا} أي قواه وأعانه ونصره بالملائكة يوم بدر ، وكقول العرب كذلك: وما لي بفلان يدان، أي طاقة، ويراد بها كذلك: النعمة والإحسان، كقولنا: فلان له علي يد. أي: له علي جميل وفضل ونعمة وإحسان، وكقوله تعالى: {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ} [المائدة : 64] المراد باليد النعمة، والتثنية للمبالغة في صفة النعمة، كما يقول العرب: لبيك وسعديك، وإنما سميت يدا لأنها إنما تكون بالإعطاء والإعطاء إنالة باليد، والجمع أيد، وأياد جمع الجمع، كما تقدم في العضو، ويدي ويدي في النعمة خاصة، ويراد باليد الملك، قال الجوهري: هذا الشيء في يدي أي في ملكي[76]، وقد تطلق اليد والمعنى الذات، كقول العرب: هذا ما جنته يداك، أي نتيجة أفعالك أنت، وكقول الله تعالى: {ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ } [الحج : 10]، أي ما قدّمْتَه أنت.

قال تعالى: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} [القصص : 88]، إن حقيقة الوجه في اللغة هو الجزء الأمامي في رأس الحيوان (الذي يحتوي على أعضاء مخصوصة)، وهذا لا يجوز على القديم تعالى كما تقدم، وعندما يتلوا العامي أو طالب العلم المبتدئ هذه الآية، أول ما يتبادر إلى ذهنه هو حقيقة هذه الألفاظ قبل ما يحتمله اللفظ لغة، مع علمنا بأن إسقاط المعنى المفهوم من النص المقدس على الذات الإلهية من مقدمات اثبات ونفي الصفات - من جهة السمع - ، فالتردد الواقع في النفس والاضطراب في الفكر يحدث هنا، عند تلاوة المكلف - والعامي بشكل خاص - لهذه الآية فإنه يجد في نفسه ترددا في تحديد معناها، وحتى يزيل هذا الاضطراب فإنه يرجع إلى المحكم واللغة، عند الرجوع إلى اللغة يعلم أن كلمة الوجه لها استخدامات أخرى، يطلق لفظ الوجه ويكون المراد أول الشيء وصدره، كقولهم وجه النهار أي أوله، قال تعالى: {وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ} [آل عمران : 72]، والوجه القصد بالفعل؛ من ذلك قوله تعالى: {وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ} [لقمان: 22]؛ معناه: من قصد بأمره وفعله إلى الله سبحانه، وأراده بهما، وأنشد الفراء:

[76] لسان العرب لابن منظور ج 15 ص 422 بتصرف طفيف

أستغفر الله ذنبا لست محصيه		ربّ العباد إليه الوجه والعمل

أي القصد؛ ومنه قولهم فى الصلاة: {إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ} [الأنعام : 79] ؛ أي قصدت قصدي بصلاتي وعملي، والوجه الاحتيال للأمرين؛ من قولهم كيف الوجه لهذا الأمر؟ وما الوجه فيه؟ أي ما الحيلة؟

والوجه المذهب والجهة والناحية، قال حمزة بن بيض الحنفي:

أيّ الوجوه انتجعت؟ قلت لهم: لأيّ وجه إلّا إلى الحكم !

متى يقل صاحبا سرادقه: هذا ابن بيض بالباب يبتسم

والوجه: القدر والمنزلة؛ ومنه قولهم: لفلان وجه عريض، وفلان أوجه من فلان، أي أعظم قدرا وجاها، ويقال: أوجهه السلطان إذا جعل له جاها؛ قال امرؤ القيس:

ونادمت قيصر فى ملكه ...فأوجهني وركبت البريدا

والوجه الرئيس المنظور إليه؛ يقال: فلان وجه القوم، وهو وجه عشيرته.

ووجه الشيء نفسه وذاته؛ قال أحمد بن جندل السّعديّ:

ونحن حفزنا الحوفزان بطعنة		فأفلت منها وجهه عتد نهد

أراد أفلته ونجّاه ومنه قولهم: إنما أفعل ذلك لوجهك[77]، وهذا هو المراد في هذه الآية وما شاكلها.

وهذا يشمل كل ما يشكل على الناس في هذا الباب، مما يزعمه الحشوية أنّها صفات، كالساق في قوله تعالى: {يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ} [القلم: 42] ، حقيقة الساق: عضوا معروف للحيوان ، وهو مما لا يجوز على الله تعالى كما تقدم، وتطلق الساق في اللغة كناية عن شدَّة الأمر، كقول حاتم:

أخو الحرب إن عضت به الحرب عضها		وإن شمرت عن ساقها الحرب شمرا

قال الزّمخشري في كشّافه: فمعنى يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ: يوم يشتدّ الأمر ويتفاقم، ولا كشف ثم ولا ساق، كما تقول للأقطع الشحيح: يده مغلولة، ولا يد ثم ولا غل، وإنما هو مثل في البخل.

---

[77] أمالي المرتضى ج 1 ص 592

كذلك لفظة العين، في قوله تعالى: {وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي} [طه : 39]، {وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا} [هود : 37]، {فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا } [الطور : 48]، {تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا} [القمر : 14]، إنّ حقيقة العين في اللغة: الجارحة المرّكبة في الوجه، التي نبصر بها المدركات، فأول ما يتبادر إلى ذهن المكلّف حقيقة هذه الألفاظ، وهذا ما يتعارض مع علمه بالله مفهوما ومصداقا، وما عقله من المحكم، فيكون المكلّف في حالة اضطراب وتردد في تحديد المعنى المراد، واستيعاب النّص المقدّس، وحتى يزيل هذا الإضطراب عليه العودة إلى اللغة والمحكم، الرجوع إلى المحكم ما ذكرناه في الأمثلة السابقة، أما اللغة فهو أن يعلم أنّ العين لها معانٍ أخرى، منها: النّقدُ، يُقال: بعث عَيْنَا أي نَقدا وكذلك يقال: مسائل العَيْنِ والدّين في باب الفقه؛ يُرادُ به أنَّ بعضَهُ حاضرٌ وبعضَه نسِيئة، والعَيْنُ: ما يصيب الشيء من الفساد، يُقال: أصابته عينٌ؛ أي فساد، والعَيْن: الذي يكون في الميزان، والعَيْن: عَيْن الشمس يُقال: طلعَت العين، والعين: الدينار، ولذلك يكتب في الصكوك عيناً مثاقيل، والعين: عينُ الماء {فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ }، والعينُ: المطر الذي لا يُقْلِع، يُقال: أَصابتنا عينٌ من مطرٍ. والعَيْن: ماءٌ عن يمين قبلة أهل العراق وهو مهب الجنوب يُقال: نشأت سحابة من قِبَلِ العين، وعين القوم: رئيسُهم والمنظور إليه منهم يُقال: هم أعيان بني فلان؛ أي أشرافهم، والعين: الرقيب المسمى جاسوسًا، وقال المسيّب:

فإنَّ الذي كنتم تحذّرون أتتنا عيون به تضرب

والعين: المراعاةُ للشيء والعِناية به وقال الحارث بن حلزة:

وبعينك أوقدت هند النار عسى تلوى بها العلياء

فتنوّرت نارها من بعيد بخَزازَى هيهات منك الصلاءُ

وقوله: فتنوّرت نارها؛ دليلُ على أنها لم يرها ولكنّه عرف بعنايته، والعين توضع مكان الذاتِ، فيقال: هذا عينُ الصَواب، ورأيت كذا بعينه، فيكون تأكيدًا أو تخصيصًا[78].

فإن عقل المكلّف هذا - من جهة اللغة والرّجوع إلى المحكم - فهم أن المراد في قوله تعالى: {وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي}، أي بحفظي وأمري وعلمي، وقوله تعالى:{وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا}، أي على ما نُقدّرهُ لك ونأمُرك به، وبحفظنا لك، وقوله تعالى: {فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا} أي بحفظنا ورعايتنا، وقوله تعالى:{تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا} أي بأمرنا وحفظنا، وكل هذا جائز من جهة اللغة والسمع والعقل.

[78] متشابه القرآن للطريثيثي ص 232/230

ومن ذلك لفظة استوى، قال تعالى: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه : 5]، {ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ } [السجدة : 4]، {ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ} [فصلت : 11]، إن حقيقتها: الإعتدال والاستقامة، كقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: (اسْتَوُوا وَلا تَخْتَلِفُوا) أي اعتدلوا واستقيموا، وكقول الفقهاء: الواجب في الجلوس بين السجدتين هو أن يستوي الشخص جالساً ويطمئن في جلسته، أي يعتدل، ويأتي الاستواء بمعنى الانتصاب ومنه قوله تعالى: {استوى على سوقه}، ويأتي بمعنى استقر وعلا وصعد وركب، منه قوله تعالى: {فإذا استويت أنت ومن معك} أي استقررت وعلوت وصعدت وركبت عليها بمعنى واحد، تساوى، كقولهم: معنى ظاهرة الاعتدال (Equinox) هو إستواء نهار وليل الأرض، أي يكونان متساويين في الطول مما ينتج عنه 12 ساعة من ضوء النهار و12 ساعة من الليل في كل جزء من أجزاء الأرض.

بلغ، نضج، كقوله تعالى: {حتى إذا بلغ أشده واستوى} ، وكل هذا لا يجوز على الله سبحانه وتعالى كما تقدم - عقلا وسمعا -، عندما يتلوا المكلف هذه الآيات فإنه يجد في نفسه تردّدٌ في تحديد المعنى، ويكون في حالة اضطراب، من أجل هذا ذهب بعضهم إلى عدم التفسير وتفويض المعنى إلى الله تعالى، وبعضهم فسّرها بحقيقة اللفظ، لهذا قال العبدي في الإحتراس: ومما يرشدك إلى ما ذكرناه أنك تجد كل من اعتقد جسمية العرش وتبادر إلى ذهنه من الإستواء معنى الاستقرار لا يزال أسيراً لوهمه المطالب بالكيف والمنازع في انتفاء الجسمية حتى لا يرضى إلا بأن لا يرضى ولذا ما زال العلماء في عناء من سؤالات المتعمقين في ذلك وبحث العوام عن حقيقة الأمر وقلّ من ظفر من سائل بإذعان صادق وتسليم مسّلم، وكثير من الناس ما زالت الحسكة في صدره وإن قنع في الظاهر بالجواب ولذلك تراه إذا وجد فرصة كرّر البحث والسؤال ولو أُقنِع من الأصل بإرشاده إلى جواز حملِ العرش على معنى غير مقتضٍ لمطالبة الوهم بالجسمية عند سماع مثل قوله تعالى: {الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى}[طه:5] لقلّ طمع أوهامه في الإلمام بالكيف ولا نحسم داء خياله الكاذب الذي منشأه حمل العرش على الجسم والإستقرار على حقيقته[79].

---

[79] الاحتراس عن نار النبراس في الاعتراض على الأساس للعبدي ص 273/272 [نسخة الشاملة]

قال الزمخشري أيضا: وأمّا من شبه فلضيق عطنه وقلة نظره في علم البيان، فإن رد المكلّف هذه الآيات الى المحكم ورجع إلى اللغة فهم المعنى وعقل المراد، لأن استوى يأتي أيضا بمعنى استولى والاقتدار، كقول الشاعر:

استوى بشر على العراق　　　من غير سيف ودم مهراق

وقوله: {الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} المراد به: على المُلك استولى واقتدر.

وقصد، ومنه قوله تعالى: {ثم استوى إلى السماء}، أي قصد.

مثال آخر: قوله تعالى: {وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (22) إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (23)} [القيامة : 22 – 23]، إنّ حقيقة النظر: حس العين، وهو تقليب الحدقة السليمة اتجاه المرئي التماسا لرؤيته، فالنظر بهذا المعنى لا يجوز إلا على الأجسام والأعراض، وهذا لا يجوز على القديم تعالى لأن لازم هذا أن يكون القديم تعالى محدود، متناهي الذات، وأن يكون في جهة، شاغلا لحيّز، هنا يكون عقل المكلّف في حالة اضطراب وتردد في تحديد المعنى، لأن حقيقة اللفظ يخالف المحكم والمفهوم والمصداق الإلهي ، وحتى يزيل هذا الاضطراب فإنه يرجع إلى المحكم واللغة، أما المحكم فهو قوله تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى : 11] ، {لَنْ تَرَانِي } [الأعراف : 143] ، {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} [الأنعام : 103] ، أما لغةً، فإن النظر يحتمل عدّة وجوه ، منها نظر المقابلة، يقال: دُور عمر تنظر إلى دُور زيد، أي تقابلها، ومنها نظر الرحمة، كقوله تعالى: {وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ} [آل عمران : 77] ، أي لا يرحمهم، وكقول الشاعر:

انظر إلى بعين برّك نظرة　　　فالفقر يزري والنعيم يبجل

منها نظر الإنتظار، قال تعالى على لسان بلقيس: {وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ} [النمل : 35] أي منتظرة، وكقول حسان بن ثابت:

وجوه يوم بدر ناظرات　　　إلى الرّحمن يأتي بالفلاح

أي منتظرة، وهذا هو مراد الآية، أي منتظرين ثواب ربهم[80]، ومنه كذلك نظر القلب، أي التفكر، فإن عاد المكلف إلى اللغة والمحكم أزال ذلك الإضطراب والتردد وعلم معنى المتشابه.

---

80 فإن قيل: النظر في قوله تعالى:{ إلى ربها ناظرة } متعد بإلى، وإذا تعدى بإلى كان بمعنى الرؤية،وأما إذا كان النظر بمعنى الإنتظار فلا يتعدى بإلى وإنما بالباء كما في { فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ(35)}. أو بنفسه كما في: {ما ينظرون إلا صيحة واحدة }.
فنقول: إذا كان قولكم هذا صحيحاً فكيف ستصنعون بقول حسان بن ثابت يوم بدر:
وجوه يوم بدر ناظرات *** إلى الرحمن يأتي بالفلاح

مثال آخر: قال تعالى: {لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ} [النحل : 25]، عندما يتلوا المكلّف هذه الآية الشريفة يفهم منها أن بعض الناس يحملون أوزارغيرهم ويعذّبون بسببها كذلك، وهذا الفهم مخالف للعقل، كون هذا الفعل ظلم وهو قبيح لعينه عقلا، ولا خلاف بين المؤمن والكافر هنا، وقد تقرّر في عقل المكلّف أنّ الله سبحانه عدل حكيم لا يفعل إلا الحسن ولا يخل بواجب، ولا يفعل القبيح، لأنه تعالى غني عنه عالم باستغنائه عنه، وكذلك مخالف للمحكم، كقوله تعالى: {وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ} [العنكبوت : 12]، {إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ} [يونس : 44]، {وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى } [الأنعام : 164]، {وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ } [هود : 101]، {وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ} [النحل : 118]، {وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ} [الزخرف : 76]، {إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ } [النساء : 40]، هنا يكون المكلّف في حالة اضطراب فكري وتردد في تحديد المعنى، لكن إذا رجع إلى العقل والمحكم علِم أن فهمه خطأ، فالمعروف أن مَن حمّلك من ثقل غيره يكون ذلك تخفيفا عنه، وبذلك يسقط الوزر عن الأول، ولا خلاف أنّه لا يخفف عن المحمول من أوزارهم، بهذا يعلم أن المراد هو أنهم يحملون مثل أوزارهم لإغوائهم إياهم، وذلك لأنهم فعلوا فعلين: أحدهما: ضلالهم في أنفسهم. والآخر: إغواؤهم الأتباع؛ فاستحقوا قسطين من العذاب ولهم حِملين من الوزر. وأمّا إضافة ذلك إلى الأتباع فللتّمييز بين ما يحمِلونه من الوزر لضلاهم في أنفسهم وبين ما يحملون لإضلالهم إياهم[81]، أي أن الذين أضلوهم لما كانوا سببا لضلالهم جاز أن يقول تعالى ذلك، والمراد أنهم لما ضلوا وأضلوا كانت أوزارهم أعظم، كما روي عنه صلّى الله عليه وسلم (من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها، وأجر من عمل بها من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة فوليه وزرها ووزر من عمل بها من غير أن

فالنظر هنا متعد بإلى وليس بمعنى الرؤية، فلا أحد يقول أن المراد أن أصحاب بدر رأوا الباري سبحانه حقيقة؟، وناظرة في هذا التركيب لا علاقة لها بالرؤية إذ لا يمكن أن تفيد الرؤية إلا إذا اقترنت بالبصر، وهي هنا لم تقترن بالبصر، ولذلك صحت هذه الجملة بلسان العرب: {نظرت إلى الهلال فلم أره} ولو كان نظر إلى كما يزعمون تفيد الرؤية لما صحت هذه الجملة. [راجع رسائل جدل الأفكار لشيخنا أمين نايف ذياب رسالة حول رؤية الله، وكذلك نظرة وبيان في متشابه القرآن لعبد المجيد الحوثي، وأغلب تفاسير مشايخنا لهذه الآية الشريفة]

[81] متشابه القرآن للطريثيثي ص 327/326

ينقص من أوزارهم شيء) والمراد مثل ذلك لا أنّ عين ما يستحقه من يتأسّى به يستحقه من سنّ فعل السنّة السيّئة.

مثال آخر من المتشابه: قوله سبحانه وتعالى : {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ} [البقرة:6]، قد يشكل على العامي ومن ليس له باع كبير في علم الأصول المراد، ربما يفهم من هذه الآية أنه تعالى منعهم من الإيمان، وهو ما يتعارض مع الدعوة، مع تلاوته لآيات كثيرة تحث على هذا، كقوله سبحانه: {قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ} [آل عمران : 31]، وهذا يسبب له اضطراب فكري ومعرفي، وهو ما أدى بعض الفرق المندثرة إلى التصريح بتكليف مالا يطاق ، وقال بعض رؤوس الوهابية تصريحا: أنه لا قدرة لهم، فلو قدروا عليه لآمنوا لا محالة، فذهبوا إلى أنه تعالى يكلف ما لا يطاق، لذلك تطرح عليهم أسئلة مثل: إن كانت لا قدرة لهم على الايمان فلماذا يأمرهم به أساسا ؟ إن كان الله يكلف ما لا يطاق فما الغرض من بعثتة الرسل؟ إلى غير ذلك من الشبه التي قد يقع فيها المصرح بظاهر المتشابه، لكن عند رجوعه إلى المحكم كقوله سبحانه وتعالى: {يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ (1) قُمْ فَأَنْذِرْ (2) وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ (3)} [المدثر : 1 – 3]، وقوله تعالى: {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ} [النحل : 125]، وقوله عز وجل: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا (45) وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا (46)} [الأحزاب : 45 – 46]، يعلم أن المراد هو أشخاص بعينهم، وأشار إلى قوم من الكفار علم الله من حالهم أنهم لا يؤمنون أبداً وأنهم يموتون على كفرهم، فلو كان ذلك عاماً في سائر الكفار لكان يجب أن لا يؤمن أحد منهم وقد آمن كثير من الخلق لا يعلم عددهم إلا الله تعالى، فعلمنا بذلك أن الآية خصت قوماً من الكفار بأعيانهم، فكأنه قيل: هؤلاء الكفار الذين أشيروا إليهم مستوي عندهم الإنذار وتركه وسواء دعوتهم يا محمد إلى دين الله أولم تدعهم، وخوفتهم بالنار أولم تخوفهم، فإنهم لا يؤمنون أبداً.

مثال آخر: قال عز وجل: {هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ} [فاطر : 3] وقول تعالى: {أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ} [الرعد : 16]، استدل الحشوية بهذه الآيات لإثبات مذهب

الجبر، لجهلهم بما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز، وعدم تفريقهم بين المحكم والمتشابه، ففهموا من هذه الآيات وغيرها أنه تعالى خلق أفعالنا ونفى أن يكون غيره خالقا، وهذا الفهم ينقض آيات أخرى، كقوله عز وجل: {فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ} [المؤمنون : 14]، دل هنا على أن غيره يخلق أيضا، فكيف يكون أحسن الخالقين ولا خالق غيره، وهذا لا يصح قطعا، كما لا يصح أن تقول أنه سبحانه أفضل الآلهة ولا إله سواه، وكقوله عز وجل:{أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ } [آل عمران : 49]، {وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي} [المائدة : 110]، {إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا} [العنكبوت : 17] ، دل بهذه الآيات كلها أنهم يخلقون أفعالهم، أي يقدّرونها، وإن كان البعض يستشنع العبارة ظنا منه أنها تطلق بلا تقييد، ولغلبة لفظة الخلق على إحداث الأجسام، على أننا لا نطلق على البشر بأنه خالقون ويخلقون دون تقييد، قال شيخنا ابو طاهر الطريثيثي في متشابه القرآن: لا نطلقُ القول بأن العباد يَخْلّقون ولا نصفهم بأنهم خالقون دون التقيّد بحالين: أحدُهُما: أن أصل الخلق التقدير، ولذلك قيل: أُخْلُقُ ثُم أفري، قال الشاعر:

ولأنت تفري ما خلقت وبعـــــ ـــض الناس يخلق ثم لا يفري

فأثبته خالقا من حيث قدَّر ودبّر وإن لم يفر الأديم، وإذا كان كذلك لم يجز إطلاق القول بأن غيره خالق إلا بأن يُقيّدَ فيقول: خالق كذا؛ لأن أفعال غيره لا تكون مقدرة، حتى يجوز الوصف له بأنّه خالق على الإطلاق.

والآخر: أن وصف الله تعالى بأنّه الخالق كثر استعماله حتى صار كأخص صفاته فيجب الامتناع من إطلاقه لغيره، وكقولنا: (الرب) لأن معناه المالك، ولذلك يُقال: رب الدار، قال الله تعالى: {ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ} [يوسف : 50] ولكنه لمّا كثر استعماله في أوصاف الله تعالى لم يجز أن يطلق على غيره فيقول: "هو الرب" بل يقيّد بما يرفع الإشكال كي لا يتوهّم أنا نصف المحدَث ببعض صفات القديم، وقيل: إن الشرع منع من إطلاقه لغيره وهذا جائز.

وقال الحجاج مفتخراً على غيره: إني إذا وعدت وفيت، وإذا خلقت فريت، أي إني إذا قدّرت قطعت، وقال غيره:

ولا ببط بأيدي الخالقين ولا أيدي الخوالق إلا جيد الأدم

أما قوله عز وجل: {هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ} [فاطر : 3] فقد نفى وجود خالق سواه ورازقا لنا غيره، لأنه قال هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض، ولا خالق بهذه الصفة إلا هو، وعندنا لا خالق إلا الله، يخلقنا ويرزقنا سبحانه، أما معنى قوله سبحانه وتعالى: {أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ} [الرعد : 16] : نفي أن يكون له شريك يخلق مثل خلقه ولا خلاف أنه ليس له شريك خلق مثل خلقه، ولذلك قال: {فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ}، أي اشتبه فلم يعرفوا من خلق هذا أو من خلق ذلك، وإنَّما يقال هذا في من تساوى أفعالهما، فأما مَنْ لا شبه بين فعليهما بوجه فلا يلزم ذلك[82]، قال القاضي: ظاهرها إنما يقتضي أن ما يخلق كخلقه تعالى يكون شريكا له، وليس يدل على أن إثبات خالق سواه يجب إثبات شريك معه، بل لو قيل: إن الظاهر يدل على خلافه لصح، وذلك أنه تعالى أنكر أن يكون له شريك إلا بأن يخلق كخلقه، فيجب إذا كان يخلق لا كخلقه ألا يكون بهذه الصفة، ويجب على هذا القول أن يكون تعالى قد أثبت لنفسه شريكا بقوله: {فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ} وبقوله: {وَتَخْلُقُونَ إِفْكاً}وبقوله: {وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ} وأن يكون عيسى شريكا له، إذ أثبته تعالى خالقا من الطين كهيئة الطير، وهذا بيّن الفساد[83].

مثال آخر: قال تعالى: {وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا} [الإسراء : 4]، قد يفهم العامي البسيط من هذه الآية ما فهمه المجبرة، بأنه سبحانه يقضي بالفساد، وأن هذا تصريح منه سبحانه بأنه قضى بذلك وقدّره، وما إن يستذكر العامي هذا الاستنتاج حتى يورد عقله إشكالات تجعله في حالة اضطراب وتردد، مثال ذلك: ما الغاية من العبادة والإيمان والدعوة إلى الله إن كان كل شيء قد قضى الله به، وما فائدة إرسال الرسل كذلك، إن كان كل شيء بقضائه وقدره بما في ذلك فعلنا وقولنا واعتقادنا فعلى ماذا المدح والذم، الثواب والعقاب، لكن إذا رجع إلى اللغة والمحكم وضح له المعنى وزال عنه الإشكال، بل إنه لا يرد عليه البتة.

القضاء في لغة العرب ينصرف لأكثر من وجه، منها: بمعنى الخلق، قال سبحانه: {فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ} [فصلت : 12] ، والمعنى خلقهن، ويأتي بمعنى الأمر، كقوله تعالى: {وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ} [الإسراء : 23]، أي أمر ربك، أمر تخيير لا قسر، ويأتي بمعنى

[82] متشابه القرآن للطريثيثي ص 360 ،
[83] متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار ص 477 [نسخة الشاملة]

الحكم بالشيء، لهذا يقال للحاكم القاضي، وقولهم: قضى القاضي بكذا، أي حكم وألزم، ويأتي بمعنى الإخبار والإعلام، كقوله تعالى: {وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا} [الإسراء : 4]، أي أخبرناهم وأعلمناهم، وهذا يأتي مقرونا بإلى، وهذا هو معنى الآية التي ذكرناها والتي فهم منها الحشوي الجبر، ويأتي بمعنى الفراغ من الشيء، قال تعالى: {فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ} [الأحقاف : 29] أي لما فرغ من ذلك واستمعوا ذهبوا إلى قومهم منذرين، قال عز وجل: {وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ} [هود : 44] أي لما فرغ من إهلاك الكفار، وقال سبحانه: {ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ} [الحج : 29] أي: ليفرغوا منه، وقيل يحلقوا رؤوسهم[84].

إذا عقلت ذلك فاعلم أنه يجوز أن يقال: إن الله تعالى قضى بالطاعات بمعنى ألزم بها وحكم بوجوبها، لا بمعنى خلقها، خلافاً للمجبرة الذين قالوا: إنه بمعنى خلقها، والذي عليه أكثر المعتزلة أنه لا يجوز أن تقول قضى بالطاعات حتى بمعنى ألزم بها وحكم بوجوبها إلا بعد أن تبيّن ذلك للقارئ والمستمع، حتى لا يوهم قولك الجبر، خاصة وأن المعنى المتعارف عليه والمنتشر بين الحشوية والعامة هو الخلق، أعني الجبر.

أما القدر فله عدّة معان، منها: الإتقان والإحكام كما في قوله تعالى: {إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ} [القمر:49]، وقوله تعالى: {وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً } [الفرقان:2]، ومنها: التعظيم كما في قوله تعالى: {وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ} [الأنعام: 91] أي: ما عظّموه حق تعظيمه، قال في الصحاح: والقدَر والقدْر بمعنى واحد، وبمعنى العلم كما في قوله تعالى: {وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ} [الشورى:27] أي: بعلم، ويجوز أن يكون المعنى بتقدير منه تعالى، وبمعنى المقدار، كما في قوله تعالى: {فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا} [الرعد:17] أي: بمقدارها، وبمعنى الإعلام كما قال العجاج:

واعلم بأنَّ ذا الجلال قد قدر   في الصحف الأولى التي كان سطر

وبمعنى الأجل كما قال تعالى: {فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ 21 إِلَى قَدَرٍ مَعْلُومٍ 22} [المرسلات]، وبمعنى الحتم كما قال سبحانه وتعالى: {وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَراً مَقْدُوراً 38} [الأحزاب].

---

[84] أنظر متشابه القرآن للطريثيثي 441 وتفاسير المعتزلة والزيدية والكتب اللغوية والعقدية.

ويأتي (قدَّر) المشدد لمعان منها: بمعنى خلق كقوله تعالى: {وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا} [فصلت: 10] أي: خلقها، وبمعنى أحكم كقوله تعالى: {وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً 2} [الفرقان]، أي: أحكمه إحكاماً، وبمعنى بيَّن يقال: قدَّر القاضي نفقة الزوجة والقريب، وبمعنى قاس، يقال: قدرت هذا الثوب على ذاك، أي: قسته به وجعلته مثله، وبمعنى فرض، يقال: قدِّر ما شئت، أي: افرض وأوجب ما شئت[85].

إذا عقلت ذلك فاعلم أنه يجوز أن يقال: إن الله قدّر الطاعة بمعنى فرضها وأوجبها، وقدّر المعصية بمعنى بينها وأوضحها، ولا يجوز أن يقال ذلك بمعنى خلق، والذي عليه أكثر المعتزلة أنه لا يجوز أن تقول قدر الطاعات حتى بمعنى فرضها وأوجبها إلا بعد أن تبيّن ذلك للقارئ والمستمع، حتى لا يوهم قولك الجبر، خاصة وأن المعنى المتعارف عليه والمنتشر بين الحشوية والعامة هو الخلق، أعني الجبر.

مثال آخر: قوله عز وجل: {قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ} [آل عمران : 154] هنا أيضا فهم كثير من العامة أن الله تعالى قضى وقدر ذلك بمفهوم الجبر، وكذلك ذهبت الحشوية إلى هذا، لذلك نرى العامة تقول لأي شيء يحدث في الحياة هو مكتوب، سواء حسن أم قبيح، فلان يتعاطى المخدرات ويتاجر بها، معين للظلمة في فساد جيل كامل، يقولون هذا مكتوبه، ابتلاه الله بهذا - تعالى الله عن هذا - لكن عند الرجوع إلى اللغة نجد أن الكَتْب يأتي على وجوه كثيرة ليس شيء منها بمعنى القضاء، لا في لغة العرب ولا في القرآن الكريم، وأمّا معناها فإن لفظة: ((كتّب)) تأتي على وجوه، منها: بمعنى الفرض والإيجاب، كقوله عز وجل: {كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [البقرة : 183]، وكذلك كقوله: {وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ} [المائدة : 45]، أي فرضناه، ومنها: بمعنى الحكم بالشيء كقوله تعالى: {كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ } [الحج : 4]، أي حكم عليه به، ومنها: الإخبار، قال تعالى: {وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ} [الأنبياء : 105]، أي أخبرنا بذلك وحكمنا، ومنها: بمعنى العلم، كقوله تعالى: {كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي} [المجادلة : 21][86]، بمعنى أوجب وأعلم، وهناك من علماء العدلية من يذهب إلى أنها تأتي بمعنى

---

[85] قصد السبيل لمحمد عبد الله عوض ص 117/116 بتصرف.

[86] متشابه القرن للطريثيثي ص 447/446

قضى، قال الحاكم في التهذيب: "كَتَبَ اللَّهُ" قيل: قضى ووعد...، وفي تفسير غريب القرآن للإمام زيد: وقوله تعالى: {كَتَبَ اللَّهُ لأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي} معناه: قضى الله.

قلت: ومن قال قضى الله فهو يريد: حكم الله، وقد قلنا أن قضى يأتي بمعنى الحكم بالشيء.

أما معنى الآية : أن من أخبر الله تعالى أنه يُقتَل، أو من علم أنه سيُقتَل، فإنه يكون مخبره على ما أخبر وعلَّم، إلا أن خبره وعلمه لا يكون قضاءً ولا جبرا ولا يوجبان من الأفعال، والفعل لا يتعلق بواحد منهما، ولو كان خبره وعلمه موجبا للأفعال وجب ما أخبر به عن أفعال نفسه، وكذلك ما يعلمه من أفعال نفسه، وذلك يوجب أنه مجبور في أفعاله من حيث إنه عالم بجميعه، "كتب"، في قوله تعالى: {كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ} بمعنى الخبر والعلم، ولا يجوز أن يكون بمعنى الفرض، لأن القتل لا يُفرَض على المقتول، ولا يجوز أن يكون بمعنى الحكم، لأن ذلك إنما يكون على سبيل الوجوب ولم يكن هؤلاء مستحقين القتل ولا قتلهم كان واجبا فيُحكم عليهم بذلك[87]، هذا تفسير شيخنا الطريثيثي وكثير من علماء العدلية.

ويكون معنى قوله تعالى: {قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ} [التوبة : 51] أي ما أوجب لنا من الثواب، لا القضاء والقدر كما يرى المجبر، وذلك أنه قال: لنا ولم يقل علينا، والمراد الثواب؛ لأنه تعالى قال: {قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ ۖ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَن يُصِيبَكُمُ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِّنْ عِندِهِ أَوْ بِأَيْدِينَا ۖ فَتَرَبَّصُوا إِنَّا مَعَكُم مُّتَرَبِّصُونَ }[التوبة : 52] ثم أمرهم الله بأنه لن يصيبهم إلا ما كتب الله لهم من الثواب أو النصر لا ما يتربص به الكفار.

مثال آخر، قوله تعالى: {وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَٰلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ} [البقرة : 49] ، أكثر العامة عند تلاوتهم هذه الآية الشريفة فإنهم يفهمون منها أنه تعالى ابتلى اليهود بالعذاب وذبح أبنائهم واستحياء نسائهم، وهذا ما فهمه المجبرة كذلك، وكل هذا بمفهوم الابتلاء مخالف للعقل وتشمئز منه الفطرة، وخلاف العدل الإلهي، لذلك تجد المكلف هنا في حالة تردد واضطراب، وذلك لأن هذا الفهم ينبت له شبهة، كيف ينجيهم من ابتلائه، إذا كان هو من كتب وقضى وقدّر عليهم تلك الفواجع ثم هو ذاته نجاهم منها فعلى ماذا يشكرونه ويعبدونه أساسا، أليس هذا الفعل عبث، كأن تحبس شخص وتقوم بتعذيبه

[87] متشابه القرن للطريثيثي ص 448

واغتصابه ثم تفك قيده وتتركه يذهب، ثم تأمره بشكرك لأنك نجّيته من عذابك، وقد علمنا أيضا أن العقوبة لا تصح بشيء من المعاصي.

لكن عند رجوع المكلّف إلى المحكم واللغة وما يعلم عقلا يعرف أن قوله {وَفِي ذلِكُمْ} إشارة إلى ما تقدّم ذكره من إنجائه لهم من المكروه والعذاب: وقد قال قوم: إنه معطوف على ما تقدّم من قوله تعالى: {يا بَنِي إِسْرائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعالَمِينَ}؛ [البقرة: 47]، والبلاء هاهنا الإحسان والنعمة.

ولا شك في أنّ تخليصه لهم من ضروب المكاره التي عدّدها الله نعمة عليهم وإحسان إليهم؛ والبلاء عند العرب قد يكون حسنا، ويكون سيئا، قال الله تعالى: {وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلاءً حَسَناً} [الأنفال: 17]؛ ويقول الناس في الرجل إذا أحسن القتال والثبات في الحرب: قد أبلى فلان، ولفلان بلاء؛ والبلوى أيضا قد يستعمل في الخير والشر؛ إلا أن أكثر ما يستعملون البلاء الممدود في الجميل والخير، والبلوى المقصور في السوء والشر، وقال قوم: أصل البلاء في كلام العرب الاختبار والامتحان، ثم يستعمل في الخير والشر؛ لأن الاختبار والامتحان قد يكون في الخير والشر جميعا، كما قال تعالى: {وَبَلَوْناهُمْ بِالْحَسَناتِ وَالسَّيِّئاتِ}؛ [الأعراف: 168] ، وكقوله تعالى : {وَلَقَدِ اخْتَرْنَاهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ وَآتَيْنَاهُم مِّنَ الْآيَاتِ مَا فِيهِ بَلَاءٌ مُّبِينٌ} [الدخان : 32-33] ، يعني اختبرناهم، وكما قال تعالى: {وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً}؛ [الأنبياء: 35]، فالخير يسمى بلاء، والشر يسمى بلاء؛ غير أن الأكثر في الشر أن يقال: بلوته أبلوه بلاء، وفى الخير: أبليته أبليه إبلاء وبلاء؛ وقال زهير في البلاء الّذي هو الخير:

جزى الله بالإحسان ما فعلا بكم وأبلاهما خير البلاء الّذي يبلو

فجمع بين اللغتين، لأنه أراد: فأنعم الله عليهما خير النعمة التي يختبر بها عباده. وكيف يجوز أن يضيف تعالى ما ذكره عن آل فرعون من ذبح الأبناء وغيره إلى نفسه، وهو قد ذمّهم عليه، ووبّخهم! وكيف يكون ذلك من فعله؛ وهو تعالى قد عدّ تخليصهم منه نعمة عليهم! وكان يجب على هذا أن يكون إنما نجّاهم من فعله تعالى بفعله، وهذا مستحيل لا يعقل ولا يحصل؛ على أنّه يمكن أن ترد قوله: ذلِكُمْ إلى ما حكاه عن آل فرعون من الأفعال القبيحة؛ ويكون المعنى: في تخليته بين هؤلاء

وبينكم، وتركه منعهم من إيقاع هذه الأفعال بكم بلاء من ربّكم عظيم؛ أي محنة واختبار لكم، والوجه الأول أقوى وأولى، وعليه جماعة من المفسرين. [88]

مثال آخر: قوله تعالى: {أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ} [الجاثية: 23]

قد يفهم العامي من هذه الآية - ومثلها - أنه عز وجل هو الذي يُضِل عباده وهو الذي يهدهم بمعنى يجعلهم مؤمنين، وأنه يعاقب بالكفر ويثيب بالإيمان، كما فهم هذا الحشوية كونهم أخذوا بالظاهر، وهذا ما يخالف المحكم والعقل ويبطل الدين من أساسه، مع علمهم يقينا أن الهدى والضلال لم يأتي في اللغة ولا الشرع بمعنى خلق الإيمان والكفر فيهم، وأشار شيخنا القاضي إلى هذا وقال أنه لم يذكر أحد من أهل العلم أن الهدى في الحقيقة: هو نفس الطاعة والإيمان، إلا من جعله مذهبا! فأما أن تكون اللغة شاهدة لذلك، أو القرآن، فبعيد.

وللهدى عدة معان يُستعمل فيها: منها: الدعاء إلى الخير، وذلك في نحو قوله تعالى: {وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى} [فصلت: 17]، ومنه زيادة البصيرة، وذلك في نحو قوله تعالى: {وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدىً} [محمد:17]، ومثله قوله تعالى: {إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً} [الأنفال:29] أي بصيرة وتنويراً، وهذا الهدى الذي بمعنى زيادة البصيرة وتنوير القلب يجعله الحكيم تعالى ثواباً لأوليائه يتقاضونه في هذه الحياة الدنيا، ومثل ذلك ما يروى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ((ألا إنه من زهد في الدنيا، وقصر فيها أمله، أعطاه الله علماً بغير تعلم، وهدى بغير هداية، ألا ومن رغب في الدنيا، وأطال فيها أمله، أعمى الله قلبه على قدر رغبته في الدنيا))، ومنه بمعنى الثواب كما في قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ} [يونس: 9] فالمعنى يثيبهم ربهم بسبب إيمانهم، وعلى هذا المعنى جاء قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ} [النحل: 104] أي لا يثيبهم، ومنه بمعنى الحكم والتسمية كقوله تعالى: {وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ}، أي لايحكم لهم بالهدى، وكما في قول الشاعر العربي:

ما زال يهدي قومه ويضلنا   جهراً وينسبنا إلى الفجار

[88] أمالي المرتضى للعلآمة الشريف المرتضى ج 2 ص 109 بالتصرف [نسخة الشاملة]

أي يحكم على قومه بالهدى، ويسميهم مهتدين، ويحكم علينا بالضلال، ويسمينا ضُلّالاً.

والضلال في لغة العرب يستعمل في معان مختلفة: بمعنى الضياع والهلاك، كما في قوله تعالى: {ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا} [الكهف:104]، وقوله تعالى: {وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ} [الأنعام: 24] وقوله تعالى: {وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْض} [السجدة: 10]، ومنه بمعنى العذاب والعقوبة، كما في قوله تعالى: {إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ} [القمر:47]، وقوله تعالى: {بَلِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَالضَّلَالِ الْبَعِيدِ} [سبأ:8]، ومنه بمعنى الغواية عن واضح الطريق، ومنه قوله تعالى: {وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى} [طه:79]، وقد يكون الإضلال بمعنى الحكم والتسمية كما في قوله تعالى: {يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ} [المدثر : 31] أي يحكم على الفساق بالضلال نتيجة أفعالهم ويحكم على المتقين بالهدى نتيجة أفعالهم.

وقد يكون الضلال بمعنى النسيان كما قال تعالى: {أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا ...} [البقرة:282]، ومنه بمعنى الغفلة عن النبوة والأحوال العظيمة، - فهداه إليها - كما في قوله تعالى: {وَوَجَدَكَ ضَالاً فَهَدَى} [الضحى: 7][89].

ولما يعقل العامي وطالب العلم هذه النقاط مع علمه بالمحكم وما غفل عنه من المقدمات العقلية الدالة على التنزيه، يعلم يقينا أن قوله تعالى: {أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ} [الجاثية: 23] لا يجوز أن يكون معناها ما ذهب إليه، والمراد أنه وجده الله ضالاً على علم أنه يضل قبل ظهور الضلال منه، ونظيره: قول عمرو بن معدي كرب: (قاتلناهم فما أجبناهم، وسألناهم فما أبخلناهم، وقاولناهم فما أفحمناهم)، أي: ما وجدناهم كذلك، وقد يكون المعنى حكم بضلاله على علم منه، أي: هو عالم بأنه ضال، وقد يكون المعنى: أضله عن ثوابه وجنته، وهو عالم بأنه لا يستحق ذلك، وهذا قول شيخنا أبو علي الجبائي.

أما الختم والطبع في القرآن فهما مجاز لا حقيقة على قول أكثر العدلية، قال الزمخشري - وهذا من أجود التفاسير للختم - : الختم والكتم أخوان لأن في الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه كتما له وتغطية لئلا يتوصل إليه ولا يطلع عليه.

---

[89] قصد السبيل إلى معرفة الجليل لشيخنا محمد عبد الله عوض ص 99/97

والغشاوة الغطاء فعالة من غشاه إذا غطاه، وهذا البناء لما يشتمل على الشيء كالعصابة والعمامة.

فإن قلت: ما معنى الختم على القلوب والأسماع وتغشية الأبصار؟ قلت: لا ختم ولا تغشية ثم على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز، ويحتمل أن يكون من كلا نوعيه وهما الاستعارة والتمثيل. أما الاستعارة فأن تجعل قلوبهم لأن الحق لا ينفذ فيها ولا يخلص إلى ضمائرها من قبل إعراضهم عنه واستكبارهم عن قبوله واعتقاده، وأسماعهم لأنها تمجه وتنبو عن الإصغاء إليه وتعاف استماعه كأنها مستوثق منها بالختم، وأبصارهم لأنها لا تجتلي آيات الله المعروضة ودلائله المنصوبة كما تجتليها أعين المعتبرين المستبصرين كأنما غطي عليها وحجبت، وحيل بينها وبين الإدراك.

وأمّا التمثيل فأن تمثل حيث لم يستنفعوا بها في الأغراض الدينية التي كلفوها وخلقوا من أجلها بأشياء ضرب حجاب بينها وبين الاستنفاع بها بالختم والتغطية. وقد جعل بعض المازنيين الحبسة في اللسان والعي ختما عليه فقال:

خَتَمَ الالهُ عَلى لِسَانِ عُذَافِرٍ خَتْماً فلَيْسَ عَلى الكلامِ بقَادِرِ

وإذا أَرَادَ النُّطْقَ خِلْتَ لِسَانَهُ لَحْماً يُحَرّكُهُ لِصَقْرٍ نَاقِرِ

فإن قلت: فلم أسند الختم إلى الله تعالى وإسناده إليه يدل على المنع من قبول الحق والتوصل إليه بطرقه وهو قبيح والله تعالى عن فعل القبيح علوا كبيرا لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عنه.

وقد نص على تنزيه ذاته بقوله: (وَما أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ) ، (وَما ظَلَمْناهُمْ وَلكِنْ كانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ) ، (إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ) ونظائر ذلك مما نطق به التنزيل؟ قلت: القصد إلى صفة القلوب بأنها كالمختوم عليها. وأما إسناد الختم إلى الله عز وجل، فلينبه على أنّ هذه الصفة في فرط تمكنها وثبات قدمها كالشيء الخلقي غير العرضي. ألا ترى إلى قولهم: فلان مجبول على كذا ومفطور عليه، يريدون أنه بليغ في الثبات عليه. وكيف يتخيل ما خيل إليك وقد وردت الآية ناعية على الكفار شناعة صفتهم وسماجة حالهم، ونيط بذلك الوعيد بعذاب عظيم؟

ويجوز أن تضرب الجملة كما هي، وهي ختم الله على قلوبهم مثلا كقولهم: سال به الوادي، إذا هلك. وطارت به العنقاء، إذا أطال الغيبة، وليس للوادي ولا للعنقاء عمل في هلاكه ولا في طول غيبته وإنما هو تمثيل مثلت حاله في هلاكه بحال من سال به الوادي، وفي طول غيبته بحال من

طارت به العنقاء فكذلك مثلت حال قلوبهم فيما كانت عليه من التجافي عن الحق بحال قلوب ختم الله عليها نحو قلوب الأغتام التي هي في خلوّها عن الفطن كقلوب البهائم، أو بحال قلوب البهائم أنفسها، أو بحال قلوب مقدّر ختم الله عليها حتى لا تعبى شيئا ولا تفقه، وليس له عز وجل فعل في تجافيها عن الحق ونبوّها عن قبوله، وهو متعال عن ذلك. ويجوز أن يستعار الإسناد في نفسه من غير الله لله، فيكون الختم مسنداً إلى اسم الله على سبيل المجاز. وهو لغيره حقيقة. تفسير هذا: أنّ للفعل ملابسات شتى يلابس. الفاعل والمفعول به والمصدر والزمان والمكان والمسبب له فإسناده إلى الفاعل حقيقة، وقد يسند إلى هذه الأشياء على طريق المجاز المسمى استعارة وذلك لمضاهاتها للفاعل في ملابسة الفعل، كما يضاهي الرجل الأسد في جراءته فيستعار له اسمه، فيقال في المفعول به: عيشة راضية، وماء دافق. وفي عكسه: سيل مفعم. وفي المصدر: شعر شاعر، وذيل ذائل. وفي الزمان: نهاره صائم. وليله قائم. وفي المكان: طريق سائر، ونهر جار. وأهل مكة يقولون: صلى المقام. وفي المسبب: بنى الأمير المدينة، وناقة ضبوث وحلوب. وقال: إِذَا رَدَّ عَافِى الْقِدْرِ مَنْ يَسْتَعِيرُها

فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر، إلا أنّ الله سبحانه لما كان هو الذي أقدره ومكنه، أسند إليه الختم كما يسند الفعل إلى المسبب. ووجه رابع: وهو أنهم لما كانوا على القطع والبت ممن لا يؤمن ولا تغني عنهم الآيات والنذر، ولا تجدي عليهم الألطاف المحصلة ولا المقربة إن أعطوها، لم يبق- بعد استحكام العلم بأنه لا طريق إلى أن يؤمنوا طوعا واختياراً- طريق إلى إيمانهم إلا القسر والإلجاء، وإذا لم تبق طريق إلا أن يقسرهم الله ويلجئهم ثم لم يقسرهم ولم يلجئهم لئلا ينتقض الغرض في التكليف، عبر عن ترك القسر والإلجاء بالختم، إشعاراً بأنهم الذين ترامى أمرهم في التصميم على الكفر والإصرار عليه إلى حدّ لا يتناهون عنه إلا بالقسر والإلجاء، وهي الغاية القصوى في وصف لجاجهم في الغي واستشرائهم في الضلال والبغي. ووجه خامس: وهو أن يكون حكاية لما كان الكفرة يقولونه تهكما بهم من قولهم: (قُلُوبُنا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونا إِلَيْهِ، وَفِي آذانِنا وَقْرٌ، وَمِنْ بَيْنِنا وَبَيْنِكَ حِجابٌ) ونظيره في الحكاية والتهكم قوله تعالى: (لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ) . فإن قلت: اللفظ يحتمل أن تكون الأسماع داخلة في حكم الختم وفي حكم التغشية فعلى أيهما يعوّل؟ قلت: على دخولها في حكم الختم لقوله تعالى:

(وَخَتَمَ عَلى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ، وَجَعَلَ عَلى بَصَرِهِ غِشاوَةً) ولوقفهم على سمعهم دون قلوبهم. فإن قلت: أيّ فائدة في تكرير الجارّ في قوله: (وَعَلى سَمْعِهِمْ) ؟ قلت: لو لم يكرّر لكان انتظاما للقلوب والأسماع في تعدية واحدة وحين استجدّ للأسماع تعدية على حدة، كان أدل على شدة الختم في الموضعين. ووحد السمع كما وحد البطن في قوله: كلوا في بعض بطنكم تعفوا، يفعلون ذلك إذا أمن اللبس. فإذا لم يؤمن كقولك: فرسهم، وثوبهم، وأنت تريد الجمع رفضوه. ولك أن تقول: السمع مصدر في أصله، والمصادر لا تجمع. فلمح الأصل يدل عليه جمع الأذن في قوله: (وَفِي آذانِنا وَقْرٌ) وأن تقدّر مضافا محذوفا: أي وعلى حواس سمعهم. وقرأ ابن أبى عبلة: وعلى أسماعهم. فإن قلت: هلا منع أبا عمرو والكسائي من إمالة أبصارهم ما فيه من حرف الاستعلاء وهو الصاد؟ قلت: لأنّ الراء المكسورة تغلب المستعلية، لما فيها من التكرير كأن فيها كسرتين، وذلك أعون شيء على الإمالة وأن يمال له ما لا يمال. والبصر نور العين، وهو ما يبصر به الرائي ويدرك المرئيات. كما أن البصيرة نور القلب، وهو ما به يستبصر ويتأمل. وكأنهما جوهران لطيفان خلقهما الله فيهما آلتين للإبصار والاستبصار.

وقرئ (غِشَاوَةً) بالكسر والنصب. وغُشَاوَةٌ: بالضم والرفع. وغَشَاوَةً: بالفتح والنصب. وغِشْوَةٌ: بالكسر والرفع. وغَشْوَةٌ /غَشْوَةً: بالفتح والرفع والنصب. وعِشَاوَةٌ /عَشَاوَةٌ: بالعين غير المعجمة والرفع، من العشا.

والعذاب: مثل النكال بناء ومعنى لأنك تقول: أعذب عن الشيء، إذا أمسك عنه.

كما تقول: نكل عنه. ومنه العذب لأنه يقمع العطش ويردعه، بخلاف الملح فإنه يزيده.

ويدل عليه تسميتهم إياه نقاخا لأنه ينقخ العطش أى يكسره. وفراتا، لأنه يرفته على القلب. ثم اتسع فيه فسمى كل ألم فادح عذابا، وإن لم يكن نكالا- أى عقاباً يرتدع به الجاني عن المعاودة.

والفرق بين العظيم والكبير، أن العظيم نقيض الحقير، والكبير نقيض الصغير، فكأن العظيم فوق الكبير، كما أن الحقير دون الصغير. ويستعملان في الجثث والأحداث جميعاً.

تقول: رجل عظيم وكبير، تريد جثته أو خطره. ومعنى التنكير أن على أبصارهم نوعا من الأغطية غير ما يتعارفه الناس، وهو غطاء التعامي عن آيات اللَّه. ولهم من بين الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه إلا اللَّه.

اللّهم أجرنا من عذابك ولا تبلنا بسخطك يا واسع المغفرة[90].

ولمّا علمنا وجود المتشابه تبيّن أن التأويل واقع في الكتاب، والمحكم والمتشابه إنما يدخل في الأصول كالتوحيد والعدل؛ لأن ما يدخل من ذلك في الاجتهاديات لا يذم على اتباعه، هذا هو مذهبنا والله أعلم بالصواب.

أما التأويل فعند المعتزلة يقع من وجهين ثم يتفرعان، كقولهم أنه يقع من جهة اللفظ والمعنى، فأما الذي يقع من جهة اللفظ فيقع من وجهين: أحدهما من الحقيقة والثاني من جهة المجاز، والذي يقع من جهة الحقيقة يقع غلى ضربين: لفظ ونظم، ثم الذي يعرض من جهة اللفظ على ثلاثة أوجه اشتراك واشتقاق وإجمال، والاختلاف من جهة المجاز على ثلاثة أقسام عندهم، زيادة ونقصان ووضع في غير موضعه، وكذلك الإختلاف في التأويل من جهة النزول، وهذا يقع لأجل النسخ[91].

والتأويل هنا يشمل إذا مسائل أصول الدين، كآيات الصفات والرؤية وآيات الوعيد، والعقل كذلك هنا هو الميزان، وقد قال القاضي بأن كون القرآن مشتملا على المحكم والمتشابه يقتضي أن الناظر فيه، والمتأمل له إذا ظفر بما ظاهره التشبيه، وما يدل على التوحيد، أن ينظر في أدلة العقول، وفي سائر ما نبه عليه تعالى في كتابه، ليعلم به أيهما الصحيح؛ فيعلم أن ما يدل ظاهره على ذلك هو المحكم دون الآخر؛ وما دعا إلى هذه الطريقة فهو أولى في الحكمة[92]، إذا العلم بالمحكم والمتشابه - أي التفريق بينهما - يكون بالعقل، أما تأويل المتشابه يكون برده للمحكم والعقل وهذا قول المعتزلة حسب فهمي، والله أعلم، قال الحاكم الجشمي: أما المحكم فبظاهره، والمتشابه بحمله على أدلة العقول والمحكم، وأما المجمل فببيان الرسول، صلى الله عليه وآله وسلم -[93]، فإذا تعارض ظاهر السمع مع العقل عمل على العقل ووجب تأويل ظاهر السمع لأن العقل لا يحتمل التأويل، لأنه لا يخلوا، إما أن يُعمل بظاهر المتشابه وبما تقرر في العقل وهذا يؤدي إلى الجمع بين النقيضين لأن في المتشابه ما يكون ظاهره التشبيه أو الجبر وهذا مخالف للمحكم وللعقل، وإما أن يطرحهما جميعا وهذا محال لأنه إبطال للأدلة، وإما أن يُعمل بظاهر النص ويطرح أدلة العقول وهو محال، لأن معرفة السمع لا تصح دون العقل، وكما قلنا أدلة العقل لا تحتمل التأويل، بينما النص يحتمل، لأن

---

[90] الكشاف للزمخشري ج 1 ص 53/48

[91] راجع متشابه القرآن للطريثيثي، فقد شرح كل هذه المفردات وضرب أمثلة لها بشكل يستوعبه طالب العلم والعالم.

[92] المغني للقاضي عبد الجبار ج 16 ص 375/374

[93] التهذيب في التفسير ج 10 ص 7609

الحكم بصدق من ادّعى النبوة وأن الكتاب الذي أتى به حقا منزل من عند الله كما قال، يجب أن يكون مسبوقا بأحكام عقلية، فدلائل صدق النبوة وجود المعجز، فإن ثبت هذا مع علمنا بأنه تعالى لا يكذب، ولا يجري المعجزات على يد الكذّابين، علمنا أنه صادق، وكل هذه مسائل عقلية متقدمة على السمع، فلا يجوز إجراء المتشابه على ظاهره أو طرحه، بل يجب تأويله وفق أدلة العقل ومحكم التنزيل.

ثم قال القاضي أيضا موضحا وجوب التأويل وبيان كيفيته والقواعد التي ينبني عليها: يبين ذلك: أنا إذا تدبرنا المتشابه آية آية، نعلم المراد به بالدليل الواضح؛ فلا فرق والحال هذه بين من قال: إن المراد به لا يعرف وبين من يقول بمثله في سائر ما يدل عليه الدليل؛ لأن قوله تعالى [وَجاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا] قد علمنا بالدليل أنه تعالى أراد مجئ من يتحمل أمره، لأن أهل اللغة إذا شاهدوا من يقوم مقام الملك من صاحب جيشه والمتكفل بأمره يقولون: قد جاء الخليفة؛ فلما كانت أوامره تعالى تصدر على ألسنة الملائكة عليهم السلام لم يمنع أن يكنّى بذكره عنهم، على ما ذكرناه؛ وربما استعملوا ذلك فيما هو دون ذلك؛ لأنهم عند الاختلاف في مسألة من الفقه إذا وجدوه في كتاب «المزنى» يقولون: هذا «الشافعي» قد ذكر خلاف ما حكيته، لما كان الكتاب يحل محل قوله؛ وهذا معروف؛ وهكذا طريقتنا في سائر المتشابه: أنه لا بدّ من أن يكون له تأويل صحيح يخرج على مذهب العرب من غير تكلف وتعسف، بل ربما يقتضي كون الكلام أزيد في رتبة الفصاحة منه إذا كان محكما فكيف يصح والحال ما قلناه أن يدّعى أن المتشابه لا يعرف معناه ولا تأويله! لكن أهل العلم هم الذين كُلِّفوا ذلك كما وصفهم تعالى بالرسوخ في العلم دون غيرهم؛ وإنما يجب على سائر الناس أن يعلموا أن المراد به لا يجوز أن يكون ما دل الدليل على بطلانه وهذا بيّن لمن تدبر، فأما القول بأن تأويله لا يعرفه إلا الرسول فقد بيّنا فساد ذلك من قبل، لأن الطريق الّذي يعرف به الرسول ذلك هو الجمع بين أدلة العقول واللغة والمحكم والمتشابه، وقد علمنا أن هذه الطريقة يصح من العلماء أن يتوصلوا بها فلا فرق والحال هذه بين من يقول: إنه صلى الله عليه يختص بأن يعلم تأويله دون غيره وبين من قال بمثله في المحكم وفي سائر أدلة العقول، وإذا بطل تخصص الرسول بذلك فبأن لا يجوز أن يخص به الإمام أولى[94].

[94] المغني في أبواب التوحيد والعدل ج 16 ص 381/380

هذا هو مذهب المعتزلة مختصرا، وكذا أهل البيت عليهم السلام، وإنما توسعوا فيه لكثرة التأويلات المستكرهة والتي في غالب أصلها الجهل باللغة العربية وتبلد العقل، مثال هذه التأويلات: تأويل أهل الحشو قوله سبحانه: {لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ } [يونس : 26] فزعموا أن الزيادة هنا هي النظر إلى الله تعالى ، وهو تأويل فاسد لا تجوّزه اللغة، فلم تعرف العرب هذا ولم يقل أحد من أرباب اللغة بأن الزيادة بمعنى الرؤية، هذا من جهة اللفظ الذي لا يحتمل ما ذكروه لغةً، أما إذا كان اللفظ محتملا للغة وجب الرجوع إلى الأصول التي من جهة المعنى وقد ذكرناها سابقا، وهي العقل والكتاب والسنة والإجماع، فإن وافق تلك الأصول كان صحيحا وإن خالفها بَطُل ، وقد بيّنا ما يُعلم بالعقل كالعلم بحدوث الأجسام وأن محدثها قادر عالم حي قديم لا يشبه الأجسام ولا الأعراض إلى آخره، وما لا يعلم به كالشرعيات، وقد شرح هذه القاعدة شيخنا الطريثيثي في كتابه متشابه القرآن، قال: فإن كانت هذه المعاني التي يحتملها اللفظ من العقليات فما قضى العقل بفساده من تلك المعاني التي يحتملها اللفظ أُسقط، وما قضى بصحته أُثبت، كقوله تعالى: {وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا} [الجن : 3] فالجد في اللغة يكون أب الأب، ويكون بمعنى البخت، ويكون بمعنى العظمة، فمتى ما عرضنا هذه المعاني على العقل حكم بفساد كونه بمعنى أب الأب، من حيث ثبت أنه قديم، والقديم لا أب له ولا جد، وكذلك بمعنى البخت، لأن ذلك من صفات المخلوقين، وأما العظمة فهي ثابتة لله عقلا وشرعا، ووجب تعظيمه فصح ذلك، وإن كانت من الشرعيات فالأوامر والنواهي الشرعية على أقسام ثلاثة في العقل:

أحدها: ما قضى العقل بحسنه كالصدق والعدل.

وثانيها: ما قضى بقبحه كالكذب والظلم.

وثالثها: ما لا يقضي بحسنه ولا قبحه، بل يجوز كونه حسنا في حال، وقبيحا في حال، وحسنا من وجه واحد وقبيحا من آخر، وحسنا لعلة، وكذلك الأخبار فإن منها ما يقضي العقل بصدقه، ومنها: ما يقضي بكذبه، ومنها: ما يجوز كلٌّ فيه، فما كان من البابين الأولين - أعني أن يكون مما قضى العقل بصحته أو فساده - فلا يجوز أن يرد الكتاب بخلاف ذلك، لأنه لا يجوز الأمر بما هو قبيح في العقل، والنهي عما هو حسن فيه، وإذا كان من الضرب الثالث فيجوز أن يرد به الأمر تارة، والنهي عنه في وقت، لأن حسنه وقبحه موقوف على العلل والأسباب، وذلك كالصلاة، أمر بها في

وقت، ونهى عنها في وقت، وأمر بها الطاهر، ونهى عنها الطامث، فإذا كان هذا من هذا الفن فالأمر في معرفة صحته وفساده إلى سائر الأصول التي هي الكتاب والسنة والإجماع.

وأما ردّه إلى الكتاب فعلى ثلاثة أوجه:

أحدها أن يستدل بغير المختلف فيه على أن المعنى المتنارع فيه يحتمله اللفظ؛ فيكون هذا استدلالا بالكتاب على جواز المَعنى نحو ما يستدل بالشعر والأمثال في ذلك، مثاله أن الروح في قوله: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ} [الإسراء : 85] اختلف فيه؛ فذهب بعضهم إلى أن المراد به القرآن، وقيل روح الإنسان الحي، وقيل: جبريل عليه السلام، فإن نازع في أن القرآن لا يسمّى روحا استدل على ذلك بقوله: {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ } [الشورى : 52]، فذلك يبين أن الروح تقع على القرآن، وتكون عبارة عنه.

وثانيها: أن يردّ آية مجملة إلى آية مفسّرة، نحو قوله:{يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ} [آل عمران : 129]، يُردّ إلى قوله:{إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (13) وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ (14)} [الانفطار : 13 - 14].

وثالثها: أن يردّ آية مجملة لمعانٍ، فيستدل على فساد بعضها أو صحتها بآية أخرى من أن بعض تلك المعاني يؤدي إلى تناقض الأخرى، نحو قوله: {وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا} [مريم : 71]، لما احتمل أن يكون ذلك خطابا للجميع، واحتمل أن يكون ذلك خطابا لمن اخبر عنه في أول القصة من قوله: {وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَإِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا} [مريم : 66]، فأما كونها خطابا للجميع يؤدي إلى تناقض آيات، نحو قوله: {إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ (101) لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنْفُسُهُمْ خَالِدُونَ (102)} [الأنبياء : 101 - 102] وقوله: {يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا (85) وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وِرْدًا (86)} [مريم : 85 - 86]، فتبيّن بذلك فساد كونه خطابا للجميع.

ورابعها : أن يعتبر ما يحتمله اللفظ بما قبل الآية وما بعدها، فما أوجب أول القصة وما قبل الآية وآخرها صحته أو فساده حكم به، وذلك نحو ما ذكرناه من قصة عبد الملك بن مروان وأبي محمد القارئ في قوله: {قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً} الآية.

وأما عرض التأويلات على السنة فكل سنة وردت متواترة، واتفق على صحتها وجب الرجوع إليها، وعرض التأويلات عليها؛ فما حكم بفساده سقّط وما حكم بصحته أثبت، وذلك نحو قوله: {وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ} [النمل : 16]، لما احتمل أن يكون المراد به المال، واحتمل أن يكون العلم والنبوة، عرضنا ذلك على السنة، فوجدنا النبي صلى الله عليه وآله وسلم أخبر أن الأنبياء لا توَرث، بقوله [إنا معشر الأنبياء لا نُورّث، ما تكرناه صدقة] ، فقضينا بفساد كونه معنيا به إرث المال، وأن المراد به العلم والنبوة.

فأما أحاديث الآحاد فلا معتبر بها في باب العلم؛ لأنها لا توجب العلم، وإنما توجب العمل عند القائلين بذلك فما كان من باب العمل جاز رد معنى الآية إليه، وقبوله فيه إذا صح من طريقه، وكذلك إن كان في بيان المجمل، أو تخصيص العموم؛ لأن أخبار الآحاد تقبل في جميع ذلك.

وأما عرضه على الإجماع فالواجب أن نعلم أنه لا يجوز أن يفسر القرآن على وجه مخالف الاجماع، وأن ما كان كذلك؛ وكل تأويل مخالف الإجماع باطل، وما يجب عرضه على الاجماع من التأويلات يقع على أوجه أربعة:

أحدها: ما يُوجب صحته الإجماع فهو صحيح. مثاله: قوله: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى : 11]؛ فُسّر على أنه لا شبيه له، وعرضه على الإجماع صح من حيث عُلِم أن الإجماع واقع على أنه لا شبيه له.

وثانيها: ما يحكم الإجماع بفساده، فيجب إلغاؤه، مثاله: قوله تعالى: {جَدُّ رَبِّنَا } [الجن : 3]، لما احتمل الجد في اللغة أن يكون بمعنى أب الأب، فإذا عُرِضَ على الإجماع حكم بفساده، إذ لا خلاف بين الأمة أنْ ليس له أب ولا أب أبٍ.

وثالثها: أن يُجَوِّزَ كل المعنيين ولا يُقضَى بفساد أحدهما، ولا على صحته، مثاله: قوله: {ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ } [البقرة : 228] ، ويحُتمل في القُروءُ اللغة أن يكون بمعنى الحيض، وأن يكون بمعنى الطُّهْرِ، فالإجماع يجوّز كلاّ منهما، فلا يثبت أحدهما دون الآخر.

ورابعهما: أن يُجَوِّزَ بعض تلك المعاني، ولا يُجَوِّز بعضها، فما يُجَوِّز أولى مما لا يجوز، مثاله: {الصَّمَدُ} [الإخلاص : 2]، احتمل في اللغة أن يكون بمعنى المصمت الذي لا جوف له، واحتمل أن يكون بمعنى السيّد، المصمود إليه في الحوائج، فلما جوّز الإجماع أن يكون الله تعالى

سيّدا مصمودا إليه، بل أوجبه، ولم يحصل إجماع على أنه مُصْمَتٌ، ولا على إجازة كونه كذلك، كان ما أوجبه الإجماع أولى مما لم يوجبه، ولا أجازه[95].

فرع: تقديم العقل على النقل

تعتبر مسألة تقديم العقل على النقل واحدة من أهم المسائل التي يشنع بها الخصوم على المعتزلة، يرى الوهابي وبعض طلاب العلم الأشاعرة المبتدئين، أن المعتزلة تنكر الأحاديث النبوية لهذا السبب، وأنها تقدّس العقل وتهمل السمع، ومثل هذه العبارات الواهية، وطرف آخر يشاركهم الرأي وإن اختلفت النية: العلماني والليبرالي العربي، الذي يرفع هذه العبارة في كل محفل، والحق أنه لا يهمه لا المعتزلة ولا الإعتزال، ولا يعرف عن المعتزلة إلا اسمهم، وليس لرفعه تلك العبارات إلا محاولة منه لتمرير أفكاره بإسم الإعتزال ، أي يحاول أن يضفي لخطابه نوع من أنواع الرأي المذهبي الإسلامي كي يجذب العوام، خاصة المتأثرين بالخطاب التنويري - الوسطي - ، لأن العامي المنفتح وشبه التنويري المبتدئ قد ينفر من أي قول غريب لا أصل له في الإسلام، لكنه يكون أكثر طمأنينة إذا سمع هذا أن الرأي دان به مذهب اسلامي، والعجيب أن تلك الأفكار التي يعتنقها هؤلاء ويرددونها قد تصل إلى الفسق مع القطع بالتضليل عند المعتزلة؛ وهم لم يعقلوا مراد المعتزلة من قولهم هذا، لا يعرفون مراد المعتزلة من قولهم " العقل" وقولهم "النقل" ومعنى "التقديم" ولا يعلمون مرجع هذه العبارة، أترجع للتحسين والتقبيح العقليين أم لا ترجع، وهكذا، لذلك نرى تساؤل الوهابية عقل من سنقدم عقلي أم عقلك ظنا منهم أن مراد المعتزلة هو الاجتهاد العقلي، وأن المراد من النقل السنة فقط، أو السنة وتأويل القرآن، ولا يعلمون أن أكثر المعتزلة ترى الإجماع داخلا في النقل، وذهبوا إلى أن التقديم هو إبطال نص أو نسخه بالعقل، وأن مراد المعتزلة أن العقل أفضل من كلام الله - تعالى الله عن هذا - .

وعليه نقول: أما معنى العقل عند المعتزلة فقد بيّناه سابقا مع القول الراجح، فقلنا أن العقل هو القوة المودعة في الإنسان السليم والتي بها يتشكل وعي العبد منذ أيام الطفولة الأولى، وبها تحدث عملية التفكير والتحليل والتذكر والشعور، وبهذه القوة تظهر الفطرة الكامنة التي خلقها الله سبحانه

---

95 متشابه القرآن للطريثيثي ص 154/150

وتعالى فيه بعد سنواته الخمس الأولى، والمراد بالفطرة هي المعلومات الضرورية النظرية والعملية، أما النقل فيُراد منه الكتاب والسنة، وأضافوا الإجماع.

ومراد المعتزلة من تقديم العقل على النقل تقديم ترتيب الأدلة لا تقديم الأفضلية، ويعتبر تقديم تشريف أيضا، لأنه تعالى لم يخاطب إلا العقلاء، وهناك تقريبا مسألتان مهمتان تتقدمان النقل أو الإقرار به: أولا العلم بوجود المُخَاطِب صاحب الشريعة، ثانيا العلم بصدق المُخْبِر واستحالة الكذب من جهته أو الإخبار بشيء يخالف العقل، بمعنى إحالة أن يجري المعجز على يد الكذّابين أو يؤيدهم بوحي منه، وبهذا المقدمات يمتنع أن يكون هناك تعارض بين العقل والنقل، لأن الناصب لأدلة السمع هو الّذي نصب أدلة العقل، فلا يجوز فيهما التناقض، كذا قال القاضي في المغني، فبحكم العقل نعلم وجود المُخَاطب ونعلم صدقه وعدله وحكمته، وننفي الكذب عنه، وهذه المسائل تتقدم وجود النقل، فلو أنكرنا حكم العقل أو أخّرناه لا يمكننا أن نثبت حجية النقل أصلا، فضلا على تقديمها، لأن من نقاط إثبات النقل يجب نفي الكذب على القديم تعالى، وهذا النفي حكم عقلي سابق للنقل، ولهذا وقع المخالف في الدور لمّا أنكر أحكام العقل أو أخّره أو أنكر ما علم ضرورة، لأن لازم مذهب المخالف هو إثبات صدق كلام الله تعالى بكلامه، فهو لم يزد على أن يقول: إن القرآن كلام الله وإن السنة قول وفعل النبي ولا يمكن أن يكذبا، لأن الله قال في القرآن هذا ولأن النبي قال أنا نبي من الله، فهذه مصادرة على المطلوب، وتفسير الماء بعد جهد بالماء، وكذلك في معرفة الله، فكلامهم لم يزد كذلك على قولهم إن الله موجود خلافا للملاحدة لأن الله قال ذلك في القرآن، وهذا دور أيضا، فالعقل يقدم على النقل هنا بلا خلاف، بل إن العقل هو الأصل هنا، كما قال شيخنا القاضي عبد الجبّار رضي الله عنه في فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة، قال في بيان الأدلة: أولها دلالة العقل، لأن به يميز الحسن والقبيح، ولأن به يُعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السُنّة والإجماع، وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر، وليس الأمر كذلك؛ لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، ولأن به يُعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع، فهو الأصل في هذا الباب، وإن كنّا نقول: إن الكتاب هو الأصل، من حيث أن فيه التنبيه على ما في العقول، كما أن فيه الأدلة على الأحكام، وبالعقل يُمَيَّز بين أحكام الأفعال، وبين أحكام الفاعلين، ولولاه لما عرفنا من يؤاخذ

بما يتركه أو بما يأتيه....[96]، ولا يُفهم من هذا أن المعتزلة يقولون بأن العقل مستغن عن النقل بالتالي لا حاجة للنبوة إذا كان العقل مقدما، لأننا قد ذكرنا سابقا ولو على وجه الإختصار ما يُعرف به العقل وما لا يعرف به، ونبيّن هذا بشكل مبسط قليلا وأكثر فائدة فنقول: إن الله لا يعرف ضرورة بل بالنظر، فالعلم به اكتسابي، والنقل - القرآن والسنة - اكتسابي أيضا كون معرفة المُنزّل اكتسابي فعلمنا ضرورة أن الوحي كذلك، والمعارف على ثلاثة أضرب:

فأما الأول فهو ما لا يعلم إلا من جهة العقل، وهو كل علم لو لم يحصل للمكلف لما أمكنه معرفة الشرائع من جهة الرسول عليه السلام، وما لا يتم هذا العلم إلا به، وذلك نحو العلم بحدوث الأجسام، وأن لها محدثا قادرا عالما حيا قديما غير مشابه للأجسام والأعراض، غنيا لا تجوز عليه الحاجة، وأنه لا يحتاج في كونه على هذه الصفات إلى من جعله عليها، ولا إلى معنى سوى ذاته، وأنه لا يفعل إلا الحسن ولا يجوز أن يفعل القبيح.

فإذا علم المكلف هذه الجملة صح أن يعلم أنه تعالى لم يظهر المعجزة على من يدعي النبوة إلا قصدا إلى تصديقه، وأنه بعثه ليعرّف الناس مصالحهم فحينئذ يمكن معرفة الشرائع، ومتى لم يحصل عالما بذلك لم يأمن أنه- تعالى- أظهر المعجزة على كذاب، وأن ما يأمر به من الشرائع استفساد، وأن أخباره كذب، وأوامره أوامر بباطل! فلا يوثق بشيء من أمر الدين!!.

وأما ما لا يعلم إلا من جهة الشرع فنوعان: أوامر وأخبار، فالأوامر هي الأمور الشرعية من العبادات والأحكام التي لا مجال للعقل فيها. والأخبار: ما ورد في القرآن من الحديث عن الأمور الماضية، والأمور المستقبلة التي لا طريق إلى معرفتها بالعقل أيضا.

وأما ما يصح أن يعلم بكل من العقل والشرع، فنحو قبح الظلم وحسن رد الوديعة- وما جرى هذا المجرى- وأن الله تعالى لا يجوز أن يدرك ويرى، وأشباه ذلك، مما يمكن لنا تعريفه بأنه الذي يدركه العقل ولكن لا تتوقف عليه صحة السمع، هذا رأي المعتزلة، ذكره شيخنا الحاكم في التهذيب ومانكديم في شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبّار ، ومتشابه القرآن للطريثيثي؛ بهذا أخذت نظرة شاملة حول دليل القرآن وكلام العدلية فيه، من كلامهم في المحكم والمتشابه إلى كلامهم في مسألة تقديم العقل على النقل، أما أنه حجة فلا خلاف بين المذاهب أصلا كما ذكرنا.

---

[96] فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين ص 88/87

مسألة: الكلام في دليل السُنة النبوية

السُّنَّةُ في اللغة: الطريقة والسيرة، قال أبو ذؤيب الهذلي:

ولا تَجْزَعَنْ مِنْ سُنَّةٍ أَنْتَ سِرْتَها   وَأَوَّلُ راضِي سِيَرةٍ مَنْ يَسِيرُهَا

والسنة: أن تفعل فعلاً دائمًا أو مدة طويلة، ومنه: سنن النبي – صلى الله عليه وآله وسلم –، أما اصطلاحا فهي ما أمر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وندب إليه قولاً وفعلاً وتقريراً مما لم ينطق به الكتاب العزيز، ولهذا يقال في أدلة الشرع الكتاب والسنة ـ أي القرآن والحديث[97]، والمراد من السنة القولية هي ما أمر به أو حث عليه، كذكر معيّن أو نهيّه عن فعل محدد، والمراد من الفعلية كصلاة الجنازة والاستسقاء، أما السنة التقريرية فالمراد منها إقراره صلوات الله عليه لفعل من أفعال الصحابة الكرام وآل البيت عليهم السلام.

وإطلاق لفظ السنة في هذا المبحث يفهم منه الحديث النبوي، وعند المعتزلة أن الحديث المروي عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم أنواع: الصحيح والحسن والضعيف، والحديث الصحيح نوعان: متواتر وآحاد، والمتواتر نوعان: متواتر لفظا ومتواتر معنى، والآحاد ثلاثة أنواع، المشهور والعزيز والغريب، أما الحسن فقسّم إلى قسمين، حسن لذاته وحسن لغيره، وعند بعضهم الحديث الحسن يدخل في الصحيح، أما الضعيف فقسّموه لعدة أقسام تجاوزت الأربعين قسما، واختلف في الحديث الموضوع أي المكذوب عن النبي الأكرم، هل يعتبر نوع من أنواع الضعيف أم له باب مستقل.

فرع: أقسام الحديث المتواتر والآحاد عند المعتزلة

والتواتر قسمان: تواتر لفظي، وهو مانقله الرواة بلفظه، مثل قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم (من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار)، وتواتر معنوي وهو مانقله الرواة بمعناه، مثل حديث رفع اليدين عند الدعاء، أما الآحاد فثلاثة أقسام: مشهور، عزيز، غريب، المشهور هو: ما رواه ثلاثة

[97] المنهج المنير تمام الروض النضير للقاضي العلامة أحمد بن محمد بن يحيى السياغي ج 3 ص 173 نسخة الشاملة

فأكثر في كل طبقة، ما لم يبلغ حد التواتر. والعزيز: ما لا يقل رواته عن اثنين في جميع طبقات السند. والقسم الثالث: وهو الغريب، هو ما ينفرد بروايته راو واحدٌ، والآحاد على ضربين عند بعض مشايخنا العدلية، الأول ما يفيد العلم إن احتفت به قرائن، كتلقي الأمة للخبر بالقبول، أو إجماع عترة أهل البيت عليهم السلام عند سادتنا الزيدية.

أ - الحديث المتواتر: وهو الحديث الذي رواه جماعة عن جماعة يستحيل في العادة تواطؤهم على الكذب ، واختلف العلماء في المتواتر أهو من العلم الضروري أم المكتسب ، قالا شيخانا أبو علي وأبو هاشم إنه ضروري غير مكتسب وقال أبو القاسم البلخي ومعتزلة بغداد والملاحمية هو مكتسب، والمعتمد عند المعتزلة - أي قول أكثر مشايخنا - هو القول الأول، أما شروط وقوع العلم بالمتواتر أي: ما يوصف الخبر بأنه متواتر معها، بحيث لو اختل أحدها لم يكن متواتراً، أمور منها ما يرجع إلى المخبرين، ومنها ما يرجع إلى السامعين.

أما ما يرجع إلى المخبرين:

فمنها: أن يبلغ عددهم مبلغاً يمتنع -بحسب العادة- تواطؤهم على الكذب، وذلك يختلف باختلاف المخبرين والوقائع والقرائن.

ومنها: أن يكونوا مستندين إلى إحدى الحواس، كالإخبار عن البلدان، والأصوات، والمطعومات، والمشمومات. فأمَّا ما لم يستندوا فيه إلى ذلك، نحو الإخبار عن حدوث العالم، أو أن الله تعالى قادرٌ، أو ليس بجسم، أو نحو ذلك من المعقولات- فإنه لا يفيد العلم قطعًا.

ومنها: إذا نقل جماعة عن جماعة اشتُرِط فيه: استواء الطرفين والوسط، بمعنى: بلوغ جميع طبقات المخبرين في الأول والآخر والوسط بالغًا ما بلغ عدد التواتر.

وأما الراجعة إلى السامعين فأمران:

أحدهما: ألَّا يكون السامع للخبر المتواتر عالما بمدلوله بالضرورة، فإنه إذا كان كذلك لم يفد التواتر علمًا؛ لامتناع تحصيل الحاصل[98].

وقال العلامة صارم الدين الوزير في الفلك الدوار في معرض كلامه عن القسم الأول المعلوم أي المتواتر: ثم الحديث إما أن تُعلم صحته بـ:

---

[98] الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل بنيل السؤل، تأليف/ السيد العلامة أحمد بن محمد لقمان ص 81 نسخة الشاملة

- كثرة رواته، كحديث الغَدِيْر، والمَنْزِلة، وقَتْل عَمَّار، وإمامة الحَسَنَيْن، فهو: (المتواتر)، وهو ضروري عند أئمتنا والجمهور، خلافاً للبغدادية، والملاحمية، وبعض الأشعرية، وتوقف الموسوي والآمدي. ولا تنحصر تلك الكثرة في عدد مخصوص، وأقلها خمسة في الأصح.

- أو بقرائن تنضم إليه، كالإخبار لمَلِك بموت ولد له مُدْنِف مع صُرَاخ وانتهاك حريم، ونحو ذلك، فهو: (المعلوم بالقرائن)، وأنكره الجمهور ويَعِزُّ وجوده في الشرع، وقيل: بل يَعْدَم.

- أو بالنَّظر وهو ما حَكَم بصحته المعصوم كالأمة أو العترة، فهو: (المتلقى بالقبول)، ومختار أكثر أئمتنا وبعض الأصوليين والمحدثين أنه معلوم كالمتواتر، لا مظنون، خلافاً للجمهور ولبعض المتأخرين من علمائنا، وقال أبو طالب: معلوم في ابتداء الأحكام، ولا يُنْسَخ به المعلوم، وعليه يحمل إطلاق الأولِين[99].

وهنا نرى أن شيخنا صارم الدين الزيدي العدلي ذكر أن الخبر الذي احتفت به القرائن قد يفيد العلم وعدّه في المتواتر إن وُجِد، مع أن ظاهر كلامه نادر الوجود أو معدم، والخبر الواحد الذي احتفت به قرائن يفيد العلم عند شيخنا أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار النّظام رحمه الله وهو مذهبه ومذهب المؤيد بالله، والمنصور بالله في رواية، والإمام يحيى، والإمام محمد بن المطهر، والسيد محمد بن جعفر وغيرهم من سادتنا الزيدية، وهو مذهب الإمام القاسم بن محمد عليه السلام ذكر ذلك في مجموعه وقال: وهو بحمد الله عندي كذلك، وقد وقع بالتجربة عند كثير من العقلاء، وقال شيخنا أبو الحسين البصري: ولعل أبا إسحاق عنى بالقرائن الأخبار المتواترة ما لا ينفك منها الأخبار المتواترة نحو امتناع اتفاق الكذب منهم وأن لا يصح فيهم التواطؤ فلا يلزمه أن لا يعلم بعض العقلاء أن في الدنيا مكة.

قلت: وعند أكثر المعتزلة أن الخبر الذي احتفت به قرائن لا يفيد العلم بذلك الإطلاق الذي يريده القائلون بإفادته، نعم قد يفيد أحيانا لكن ليس بالمطلق، وسيأتي قول النظام لاحقا.

[99] الفلك الدوار في الحديث والفقه الآثار لصارم الدين الوزير ص 196/195

فرع: رواية الحديث بالمعنى عند المعتزلة

قلنا فيما سبق أن الحديث المواتر ينقسم إلى مروي بالمعنى ومروي باللفظ، وهذه القسمة تشمل أحاديث الآحاد كذلك، ورواية حديث الآحاد بالمعنى تكلم عنه شيخنا الحاكم الجشمي في جلاء الأبصار، وأعتبره سبب من أسباب اختلاف الأمة، جاء في كتابه في شرحه لحديث رسول الله صلوات الله عليه: {نضّر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها، ثم أدّاها إلى من لم يسمعها فرب حامل فقه لا فقه له ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ثلاث لا يُغِلُّ عليهن قلب المؤمن، إخلاص العمل، والنصيحة لأُولي الأمر ولزوم الجماعة، فإن دَعْوَتَهُمْ تَكُونُ مِنْ وَرَائِهِمْ}: قال: وفائدته أشياء، منها: وجوب تحمل العلوم وتبليغها كما سمعها من غير تغيير وتبديل، ولذلك قال: فوعاها، أي حفظها كما سمعها، فمن سبب النقلة وقع أكبر اختلاف الأمة، حيث لم يُبَلِّغوا كما سمعوا، إما عمداً أو سهواً، وقال في عيون المسائل: وتجوز رواية الحديث بالمعنى، وهو مذهب الجمهور، ومن أصحاب الحديث من لا يجوّزه، وذهب القاضي إلى أنه إذا كان ضابطا عارفا جاز وإلا وجب نقله بلفظه، وحكى أبو عبد الله الجرجاني عن أصحاب أبي حنيفة أنه إن كان للخبر معنى واحد جاز نقله بالمعنى، وإن كان له معانٍ وجب نقله بلفظه، وعلق الحاكم على هذا فقال: لنا أن المطلوب من الحديث معناه فجاز أن ينقله بالمعنى، ومن أطلق جوازه يحمل على التفصيل الذي ذكره القاضي، وما حكاه الجرجاني قريب منه[100]، وهنا جواز رواية الخبر بالمعنى وقبوله عند السلف، ويفهم منه أنه يجوز أن يروي أحدنا الحديث بالمعنى لكن على التفصيل الذي ذكره شيخنا قاضي القضاة.

فرع: عدد رواة الحديث المتواتر عند المعتزلة

أما العدد الذي يبلغ مبلغا يستحيل تواطئهم على الكذب بحسب العادة فقد اختلفوا في عددهم، فهناك من قال ما لم ينقص عن خمسة، وهو مذهب أئمة آل البيت الزيدية عليهم السلام، والقاضي عبد الجبّار، وأبو رشيد النيسابوري رضي الله عنهم، وهو المعتمد عند المعتزلة، وقيل: سبعة كعدد أهل الكهف، وقيل عشرة كعدد الصحابة المبشرة بالجنَّة، عن الإصطخري، وقيل: اثني عشر كعدد نقباء بني إسرائيل، وعن أبو الهذيل: عشرون، لقوله تعالى: {إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ} ، وقيل:

---

[100] عيون المسائل للحاكم الجشمي ص 210/209

خمسة وعشرون. وقيل: أربعون، كعدد الجمعة عند الشافعي، وقيل: سبعون، كعدد أهل ميقات موسى عليه السلام، وقيل: مائة، وقيل: ثلاثمائة وبضعة عشر، كأهل بدر[101].

قلت: وقد اعتبر بعض العلماء أكثر هذه التحديدات غير صحيحة، أي أنه كلام بلا دليل، وقالوا أنه لا تنحصر تلك الكثرة في عدد مخصوص وأن أقلها خمسة ، وهو مذهب العلامة صارم الدين إبراهيم بن محمد الوزير رضي الله عنه، كما ذكرنا، ومذهب أكثر المعتزلة، وقد قال القاضي عبد الجبار: اعلم أنّا إذا دللنا على أن بخبر أربعة لا يقع العلم، فقد تضمن ذلك أنه لا يقع بخبر الواحد والاثنين والثلاثة؛ لأنه لا يجوز أن يقع بخبر واحد إذا كان بصفة، ولا يقع بخبر آحادهم بهذه الصفة....[102]، وقال شيخنا الحاكم في عيون المسائل: العلم لا يقع بخبر الواحد ولا بخبر الأربعة ويجوز أن يقع بخبر الخمسة عندنا[103]، فلم يبقى إلا الخمسة وأكثر من الخمسة، ومذهب المحققين من الإمامية إن لم يكونوا أكثرهم هذا أيضا، قلت: وليس هناك دليل عقلي ولا سمعي على عدد معين، وكل هذه الأقوال مجرد اجتهادات، لكن المعلوم هو أن الخبر إذا رواه جمع عن جمع يستحيل في العادة تواطؤهم على الكذب دون تحديد عدد هذا الجمع بالضبط.

وهناك مذهب آخر غير مشهور كثيرا بين طلاب العلم إلا أنه قول معتبر، وهو القول بأن السنة المتواترة هي ما أجمعت عليها الأمة والآحاد ما اختلفت فيه، أي أن الحديث إذا تلقته كل المذاهب (السنة بكل فرقهم - أشاعرة، ماتردية، عقلاء أهل الحديث، المشبهة من أهل الحديث أي الحشوية؛ الشيعة الإمامية والزيدية، المعتزلة، الإباضية، الظاهرية، وكذلك المجتهدين - المجتهد المطلق الغير متقيد بمذهب -) بالقبول فهو المتواتر، أما الآحاد فهو الذي اختلفت فيه هذه المذاهب في قبوله أو ردّه، في أي مصدر ورد الحديث، سواء في صحاح السنة أو في مسانيد الإباضية أو الزيدية وغيرهم، وهذا رأي الشيخ العلاّمة حسن بن علي السقاف – نفعنا الله بعلمه – وهو قول الشافعي رحمه الله تعالى كذلك، قال العلاّمة السقاف في متن العقيدة والتوحيد: والسنة منقسمة إلى أقسام: (الأول): سنة متواترة متوارَثة مقطوع بها عند جميع فرق المسلمين،كعدد الصلوات وأنها خمس وعدد ركعات كل صلاة وأن في كل ركعة سجدتين وركوع واحدا، وما هو متفق عليه عند المسلمين من صفات الصوم

101 راجع شرح الفصول اللؤلؤية للعلامة الحسن بن الجلال ص 103 [نسخة الشاملة]
102 المغني في أبواب العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار ج 15 ص 361
103 عيون المسائل للحاكم الجشمي ص 204

والزكاة والحج والحلال والحرام الذي لم يختلفوا فيه وهو كثير جدًا، وهذه السنة متفق عليها بين المسلمين بجميع فرقهم ومذاهبهم ولا يوجد أحد ممن يعتد به منكر لها، ونقل قول الشافعي في الحاشية من كتاب الرسالة: قلت: نعم يحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها الذي لا اختلاف فيها فنقول لهذا حكمنا بالحق في الظاهر والباطن، ويحكم بالسنة قد رويت من طريق الانفراد لا يجتمع الناس عليها فنقول حكمنا بالحق في الظاهر لأنه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث]. وقال الإمام الشافعي في"جَّماع العلم" : والإحاطة كل ما علم أنه حق في الظاهر والباطن يشهد به على الله، وذلك الكتاب والسنة مجتمع عليها، وكل ما اجتمع الناس ولم يتفرقوا فيه فالحكم كله واحد يلزمنا ألا نقبل منهم إلا ما قلنا، مثل أن الظهر أربع، لأن ذلك الذي لا ينازع فيه ولا دافع له من المسلمين ولا يسع أحدًا يشك فيه. قلت له: لست أحسبه يخفى عليك ولا على أحد حضرك أنه لا يوجد في علم الخاصة ما يوجد في علم العامة. قال: وكيف؟ قلت: علم العامة على ما وصفت لا تلقى أحدًا من المسلمين إلا وجدت علمه عنده ولا يردُّ منها أحد شيئ على أحد فيه كما وصفت في جمل الفرائض وعدد الصلوات وما أشبهها[104]، قلت: والظاهر والله أعلم أن هذا هو الرأي الصواب، وقد سبق شيخنا واصل بن عطاء الشافعي إلى هذا القول، قال العسكري في كتاب الأوائل: وهو أول من قال: الحق يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجتمع عليه، وحجة عقل، واجماع[105].

ب - حديث الآحاد: وهو الحديث الذي رواه واحد أو عدد لم يبلغ حد التواتر، فإن كان الراوي ثقة وفق ضوابط المذهب فالخبر مظنون الصدق، وإن كان الراوي متهما فخبره مظنون الكذب، وحديث الآحاد عند جمهور المعتزلة لا يفيد العلم لكنه يعمل به في المسائل الفرعية أي الشرائع، قال شيخنا البلخي في قبول الأخبار ومعرفة الرجال: وتعلم أيضًا أنَّ أصول الكلام المجتمع عليها ليس يجب أن يقبل فيها إلَّا الأخبار المتواترة التى لا يحتاج فيها إلى أسانيد، ولا إلى فلان عن فلان، وكذلك الأمر العام الذى يحتاج إليه الأكثر ليس يقبل فيه إلَّا خبر الجماعة وعمل الأمة، لأن ما يقوله النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - فيه يجب أن يكون على حسب الحاجة إليه، وأن خبر الاثنين والثلاثة إذا رووه عن أمثالهم وظهرت عدالتهم، أو وقع حسن الظن بهم وسلم خبرهم مما ذكرنا،

---

104 متن العقيدة الإسلامية والتوحيد لسيدنا حسن السقاف ص 5

105 الأوائل للعسكري ص 374

وكان على الشرائط التى وصفنا إنما يقبل فى الفروع وبأكثر الرأي لا باليقين، وكما تقبل شهادة الشاهدين وقول حامل الهدية وغيرهم مما ذكرنا فى كتابنا الأول[106].

فرع: التعبد بخبر الواحد عند المعتزلة

أما التعبد بخبر الواحد فمذهب جمهور المعتزلة أنه يجوز التعبد به كباقي مذاهب الأمة، ونُقِل عن أبو علي الجبائي والنظّام ومعتزلة بغداد أن التعبد بخبر الواحد ممتنع، وحجتهم أن العقل منع منه، قال الحاكم في تفسيره لقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ} [الحجرات : 6] : قال أبو علي: تدل الآية على أن خبر الواحد لا يقبل لأنه قال: (أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ) وبخبر الواحد لا يحصل العلم، فلا نأمن الجهالة فاسقًا كان أو مستورًا.

قلنا: هذا ينتقض عليه بخبر الاثنين، واستدل جماعة بالآية على أن خبر الواحد يقبل؛ لأنه لو كان لا يقبل خبر العدل لم يكن لذكر الفاسق معنى[107]، قلت: والصحيح هو جواز التعبد به على قول جمهور المعتزلة والأمة كلها.

أما أبو هاشم وأبو عبدالله وقاضي القضاة وأكثر الفقهاء، فمذهبهم أنه جاز سمعا وإن اختلف استدلالهم أنه يعلم ذلك بدليل شرعي، والمذهب المحكي عن شيخنا أبو الحسين البصري أنه عُلم جواز التعبد بخبر الواحد عقلا وسمعا[108]، أما القاضي فقد قال: يعمل به إذا كان مختصا بشرائط؛ فأما أن يعتقد المخبر ما يقوله ويقطع عليه فلا يجوز، ولذلك لم يجز العمل بخبر الواحد فيما طريقه العلم، وجوّزناه فيما طريقه تابعا للعلم، والدلالة فيه أنه لا يجوز العمل بغالب الظن، ولا يجوز أن يعتقد المخبر العمل بخبر الواحد وما يجرى مجراه إذا دل الدليل على أن العمل فيه يتبع العلم؛ إذا كان لا يتبع العلم فلا يجوز التعبد به، كما ورد التعبد بالشهادات على اختلافها، وبكثير من أخبار المعاملات وكما ثبت في العقل، لأن الواجب أن يعمل المكلف في كثير من مضاره ومنافعه ما يسمعه من الأخبار وإن لم يعلم صحتها، وهذه الطريقة تؤدّي إلى أنه يتبع طريقة العلم لأنه متعبّد به،

---

[106] قبول الأخبار ومعرفة الرجال لأبو القاسم البلخي ص ج 1 ص 18/17

[107] التهذيب في التفسير للحاكم الجشمي ج 9 ص 6530

[108] صفوة الاختيار في أصول الفقه للمنصور بالله عبد الله بن حمزة بن سليمان ص 177 نسخة الشاملة

والعيان من وجوب ذلك لأنها من المصالح وفي غير ذلك لا يجوز، ولا يجوز أن لا يعلم بها فعل المكلفين وإن لم يمتنع قيل له: العمل إذا وجب أن يكون تابعا للعلم تقدّم عنده، كما لا يجوز في نفس العلم لأنه ليس بطريق، فكيف نقبل الأمرين التي قبوله فيه، فبه لأن كونه معجزا قد أزال الشك عنه، وأدخله في حق ما يعلم أنه صلى الله عليه اختص به فيصير كون ناقله واحدا أو ظهر في هذا الباب سواه.

فأما إذا كان الّذي نقله لا يظهر فيه الإعجاز فغير ممتنع التعبد به عملا فهو موقوف على الدليل؛ فأما التعبد بخبر الواحد في أنه يجوز أن يخبر بما خبر لأن ما لا يقطع به لا يحسن منه أن يخبر عنه أن يحكيه فلذلك لا يحسن أن يخبر بذلك قطعا، ويحسن أن يرويه عمن سمعه منه. ولهذه الجملة قلنا: إنه لا يحل للراوي في هذا الباب أن يقول: قال رسول الله، بل يجب أن يقول: روى عن رسول الله، صلى الله عليه؛ وخبرنا عن رسول الله. وحكى لنا عن رسول الله، إلى ما يجرى مجراه، إلا أن يريد بذلك القول هذا المعنى وزوال الإبهام، فيحسن ذلك، فهذا بأن يحصل فيه ضرب من المعارف، ومتى لم يحصل ذلك وجب ما قلناه. ولهذه الجملة خالف في المراسيل إذا كان اللفظ به أولى، لأن لفظه يتضمن أن المخبر عالم بما رواه وأقوى من اللفظ الّذي لا يتضمن ذلك[109].

وإن كان الراوي مجهول فالخبر يشك فيه فيحتمل الوجهين، والمذهب المروي عن شيخنا القاضي أن الخبر لا يرد بجهالة الراوي كما ذكر في العمد، نقله عنه صارم الدين الوزير في الفلك الدوار، والمجهول قد يُذكر، ويُراد به مجهولَ العدالةِ، وقد يُراد به مجهولَ الضبط، وقد يُراد به مَنْ لَا يُعْرَفُ بمخالطة العلماء، والأخذِ عنهم، ومجالسةِ المحدِّثين، وقد يُراد به مَنْ لا يُعرف نسبُه ولا اسمُه كما قال ابن الوزير في العواصم نقلا عن الفقيه عبد الله بن زيد في الدُّرر، ومجهول العدالة لا يقبل عند أكثر العدلية، قال المؤيدي رحمه الله في لوامع الأنوار: وأما مجهول العدالة، وهو من لم تعرف عدالته، ولا عدمها، ويقال له: مجهول الوصف، عند المحدثين؛ والصحيح أنه غير مقبول؛ لأن الفسق وما ألحق به مما يخل بالعدالة مانع بالإجماع؛ فلا بد من تحقق عدمه شرعاً، كالكفر، وذلك لا يكون إلا بمعرفة الحال؛ ولأن قوله -عزّ وجلّ-: {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ} [الإسراء:36]، وقوله تعالى: {إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا} [يونس:36]، دال على المنع من قبول الآحاد[110].

---

109 المغني في أبواب العدل والتوحيد للقاضي ج 17 ص 385/382

110 لوامع الأنوار للمؤيدي ج 2 ص 456

ويذهب شيخنا أبو إسحاق النظّام إلى أن الخبر الواحد يفيد العلم إن احتفت به القرائن كما ذكرنا سابقا، قال شيخنا قاضي القضاة: وإن كان شيوخنا قد ذكروا على أن الخبر الواحد لا يقع به العلم، كما دلّوا على ذلك في الأربعة؛ لأن إبراهيم النظام، ومن تبعه، يقول بجواز وقوع العلم بخبر الواحد، ويعتل فيه بأمور وأفردوا القول في ذلك لهذه العلة[111]، أما ما يعتل به النظّام فقد ذكره القاضي كذلك في نفس الكتاب، قال: إذا قارنه سبب؛ ويقول، في الجماعة إذا خبّرت، إن العلم قد لا يقع بخبرها، إذا لم يقترن بخبرها السبب. وربما جعل السبب كالشرط في وقوع العلم، وربما جعله مقتضيا لأن يقع العلم. ومثّل ذلك بالمخبر الواحد عن موت من تقدم لنا العلم بشدة مرضه وشاهدنا عند خبره الأمارات والآلات التي لا تصلح إلا للموتى. ويقول: كما أن هذه الأسباب تقوى حال هذا الخبر الواحد، فقد يرد التواتر بأمر، وهناك سبب يقوّى خلافه، فيمنع من وقوع العلم.

ويقسّم المحدثين خبر الآحاد إلى أقسام:

الأول هو المشهور، وهو ما رواه ثلاثة فأكثر في كل طبقة من طبقاته، ولو رواه بعد الثلاثة جمع.

الثاني هو العزيز، وهو ما انفرد بروايته اثنان في كل طبقة من طبقاته، وإن رواه كثر بعد ذلك، وسمّي بذلك لقلة وجوده.

الثالث هو الغريب، وهو ما تفرد بروايته واحد، بحيث لم يروه غيره، بل إنفرد الراوي في كل طبقاته، أو بعضها[112].

وخبر الآحاد قد يكون صحيحا، أو حسنا أو ضعيفا حسب سنده ومتنه، والحديث الضعيف عند أكثر المعتزلة والمحدثين وأكثر الفقهاء يجوز العمل به في الفضائل والترغيب والترهيب ما لم يكن موضوعاً، وقال السيد صلاح بن أحمد المهدي الزيدي العدلي صاحب الفصول اللؤلؤية: ويحرم التساهل في أحاديث الفضائل ونحوها من غير بيان ضعفها أو بطلانها، أي ذكر حديث في فضائل السور والقرآن والأنبياء والصحابة دون بيان أحكامها، ولا حتى أسانيدها، قال صحاب الفصول: كأحاديث الترغيب والترهيب كما تقدم تحقيق ذلك، ولا ينبغي وضعها من غير بيان معها أو بطلانها، وقد عيب ذلك على الزمخشري والواحدي والثعلبي، لكن من أبرز إسناده منهم فهو واسط لعذره، إذ

---

[111] المغني في أبواب العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار ج 15 ص 362

[112] مختصر علم الحديث لقاسم حسن قاسم السراجي ص 31

قد أحال ناظره على الكشف عن سنده، وإلا فلا يتعد دخوله في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((من حدث بحديث يرى أنه كذب فهو أحد الكذابين))، قال بعض العلماء: وهذه مصيبة حديث بعد الثلاثة القرون يروون الحديث الموضوع ولا يثبون وضعه، قال أبو حيّان في الزمخشري: وروى أحاديثاً ويدري بوضعها، ويزعم ترغيباً بها وتكثراً[113]، قلت: ولم يسلم أحد من التوحيدي هذا، لا الزمخشري ولا القاضي ولا الصاحب بن عباد، قال هذا الرجل في الصاحب: وكان ابن عبّاد شديد السّفه عجيب المناقضة، سريع التحوّل من هيئة إلى هيئة، مستقبلا للأحرار بكل فرية وفاحشة[114]، وقال في القاضي: وهو اليوم قاضي الري، وابن عباد يكنفه ويقربه ليكون داعية له ونائباً عنه ، وليس له أصل وهو من سواد همذان ، وأبوه كان فلاحاً ، ولقد رأيته ، إلا أنه يأتي لابن عباد في سمته ولزوم ناموسه حتى خف عليه ، وهو اليوم قارون ؛ وقد علت رتبته في الكلام حتى لا مزيد عليها ، إلا أنه مع ذلك نغل الباطن ، خبيث الخبء ، قليل اليقين..[115]، والعجب من بعض المعتزلة المعاصرة يطالعون كلامه هذا ثم يزعمون أنه معتزلي.

أما الأحاديث المرسلة وهي الأحاديث التي سقط من سندها صحابي، مثاله قول أحد التابعين كسعيد بن المسيب أو الحسن البصري، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، بحذف الصحابي الذي روى عنه (والمرسل من أنواع الحديث الضعيف) مقبول عند المعتزلة، وهو مذهب شيخنا أبو عبد الله البصري، ومذهب شيخنا القاضي عبد الجبار قريب من مذهب الشافعي رضي الله عنه، وهو أن المراسيل لا تقبل إلا أن يعضده ما يقويه، وظاهر قوله أن مراسيل الصحابة مقبولة، واختلف قوله في التابعين ونص أن مراسيل سعيد بن المسيب مقبولة[116].

فرع: التأسي بأقواله وأفعاله صلوات الله عليه عند المعتزلة

السنة القولية إذا ثبت عند المعتزلة صحتها فهي ملزمة لهم ووجب عليهم الإيمان بها دون تردد، كحديث من كذب علي متعمدا، أما أفعاله صلوات الله عليه والتأسي به في كل أفعاله والتعبد بها فقد فصّل فيها المعتزلة أيضا، قال الحاكم في تفسيره لقوله تعالى {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ

[113] الدراري المضيئة الموصولة إلى الفصول اللؤلؤية ج2 ص 327
[114] أخلاق الوزيرين للتوحيدي ص 111
[115] الإمتاع والمؤانسة للتوحيدي ص 126
[116] عيون المسائل للحاكم الجشمي ص 207

حَسَنَةٌ...} تدل أول الآيات على وجوب التأسي برسول اللَّه - صلى الله عليه وآله وسلم، ثم منهم من حمله على ما يتصل بالجهاد، وهو قول أبي علي وجماعة من المفسرين. فأما الفقهاء فحملوه على التأسي به في جميع أفعاله، ثم اختلفوا، فمنهم من جعله دلالة إيجاب التأسي، ومنهم من جعله دلالة الجواز دون الإيجاب، وقد اختلف العلماء في أقواله - صلى الله عليه وآله وسلم -، فمنهم من قال على الوجوب، وتوقف بعضهم، وعندنا ننظر في أفعاله فنفعل على الوجه الذي فعله فيكون مناسبًا؛ إذ يستحيل أن يفعله ندبًا ونفعله نحن واجبًا[117]، ونقل القاضي عن بعض شيوخنا: بأن التأسي بالرسول ليس بواجب إلا في الشرعيات المخصوصة التي قد أَمِنا منه وقوع الخطأ فيها، دون ما عداها[118]، وقال كذلك: من شرطه اعتبار الفعل، واعتبار الوجه الّذي عليه وقع، فإذا فعل الفاعل مثله على ذلك الوجه كان متأسيا به، عليه السلام، فلا بد مع ذلك أن يفعله، لأنه صلى الله عليه فعل، لأنه لم يفعل لهذا الوجه، لكنه فعله امتثالا، أو لغيره من الوجوه لم يوصف بأنه متأس به؛ فهذا الّذي لا بدّ منه في التأسي؛ فإن دل دليل على وجوب اعتبار غيره من الشروط قضى به، ويصير كصفة الفعل، نحو أن يعلم أنه مختص بوقت، ومكان، إلى ما شاكله؛ لأن الواحد منا لا يجوز أن يكون متأسيا به في حضور الجمعة إلا والمكان معتبر؛ وفي الوقوف بعرفة إلا والمكان معتبر، وفي ركعتي الفجر إلا والوقت معتبر؛ كما لا يقتدى به في صوم شهر رمضان وأحكامه إلا والوقت معتبر.

وهذه الطريقة معروفة؛ فلو أنه صلى الله عليه تطّهر للصلاة لكان من يتطهر تبردا لا يكون متأسيا به؛ ولو أنه صلى الله عليه، طهّر المكان للصلاة لكان من طهّره للتنظيف لا يكون متأسيا به.

إلى أن قال: ولهذه الجملة لا يصح التأسي به صلى الله عليه في العقليات؛ ولا فيما يفعله ممتثلا؛ ولا فيما يفعله لغرض خاص، من نفع أو دفع ضرر، لأن كل هذه الأمور يفعله على حدّ ما نفعل؛ وليس كذلك ما نتأسى به من سائر أفعاله؛ لأنا قد بينا أنه يجب أن يكون جامعا لشرائط تمنع من توقف هذه الأمور عليه.

وهذه الجملة تغني عن كل ما يقال في هذا الباب؛ ولأجلها لم يجب التأسي به في الترك، حتى يقال له: صرتم بأن تتأسوا به في الفعل أولى من الترك؛ لأن الترك لا يقع إلا على الحد الأول، الّذي

---

117 التهذيب في التفسير للحاكم الجشمي ج 8 ص 5722

118 المغني للقاضي عبد الجبار ج 14 ص 287

لا تقتضيه طريقة التأسي، فهو بمنزلة الأكل والشرب إلى غير ذلك، إلا بأن يكون الترك واقعا على وجه يعلم أنه من باب الشرع، فلا يمتنع أن يقع به التأسي فيه، على ما سنبينه إن شاء الله[119].

وقول القاضي عبد الجبّار "لا يصح التأسي به صلى الله عليه، في العقليات" ربما يقصد به لا يجب أن يتأسى به في الأمور التي تعلم عقلا كقبح الكذب وحسن الصدق فهي ملزمة للجميع سواء نبي أو بشر عادي مثلنا، وربما يريد القاضي أمور الجِبِلَّةِ التي يفعلُها بداعي الطبيعة من كراهة بعض المآكل، وحُبِّ بعضِ الروائح والأزواج ما لم يَكنْ في ذلك قربةٌ ورد بها الشرعُ كما قال صاحب العواصم والقواصم، أو يريد الأمور الإجتهادية التي يجتهدها من باب البشرية لا النبوية كالذي ذكرها شيخنا ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة: وقد كانت الصحابة تراجع رسول الله صلى الله عليه وآله في الامور ، وتسأله عما يستبهم عليها وتقول له : أهذا منك أم من الله ؟ وقال له السعدان رحمهما الله يوم الخندق ، وقد عزم على مصالحة الاحزاب ببعض تمر المدينة : أهذا من الله أم رأي رأيته من نفسك ؟ قال : بل من نفسي ، قالا : لا والله لا نعطيهم منها تمرة واحدة وأيدينا في مقابض سيوفنا !

وقالت الانصار له يوم بدر ، وقد نزل بمنزل لم يستصلحوه : أنزلت هذا المنزل عن رأي رأيت أم بوحي أوحي إليك ؟ قال : بل عن رأي رأيته ، قالوا : إنه ليس لنا بمنزل ، ارحل عنه فانزل بموضع كذا[120].

أو ربما ما أشار إليه الشيخ الجليل محمد شلتوت رحمه الله، حيث قال: ينبغي أن يلاحظ أن كل ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ودوَّن في كتب الحديث من أقواله وأفعاله وتقريراته على أقسام:

أحدهما: ما سبيله سبيل الحاجة البشرية، كالأكل والشرب والنوم والمشي والتزوار، والمصالحة بين شخصين بالطرق العرفية، والشفاعة والمساومة في البيع والشراء.

ثانيها: ما سبيله سبيل التجارب والعادة الشخصية أو الإجتماعية، كالذي ورد في شؤون الزراعة والطب، وطول اللباس وقصره.

---

119 المغني في أبواب الغدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار ج 7 ص 268

120 شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ج10 ص 181

ثالثها: ما سبيله سبيل التدبير الإنساني أخدا من الظروف الخاصة، كتوزيع الجيوش على المواقع الحربية، وتنظيم الصفوف بالموقعة الواحدة والكمون والكر والفر، واختيار أماكن النزول، وما إلى ذلك مما يعتمد على وحي الظروف والدربة الخاصة.

وكل ما نقل من هذه الأنواع الثلاثة ليس شرعا، يتعلق به طلب الفعل أو الترك، وإنما هو من الشؤون البشرية التي ليس مسلك الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فيها تشريعا ولا مصدر تشريع[121]، وإن كانت كلها تصب في معنى واحد والله أعلم.

أما قبول الحديث وردّه فهو يدور على مدارين عند المعتزلة وغيرهم، الأول هو السند والثاني المتن، إلا أن الاختلاف يقع في فروع النقطتين.

أما السند فالمراد به علم الجرح والتعديل ، ضبط الرجال وعدالتهم، والحق أن المعتزلة ليس لهم علم أو اهتمام كبير في هذا الباب - حسب كتبهم التي وصلتنا- ، ومن لهم علم هم قلة، كالحاكم الجشمي وربما الزمخشري والقاضي والظاهر أن أعلمهم هو أبو القاسم البلخي، أما المتأخرين وأكثر المتقدمين فلا أزعم أنهم متمكنين في علم الرجال، على سبيل المثال شيخنا إبراهيم النظّام، كان عبقريا بشهادة المعتزلة أنفسهم وحتى المخالفين، إلا أنه لم يكن له باع لا في علم الرجال ولا حتى في علم السير كما أشار إلى ذلك شيخنا إبن أبي الحديد عند رده على كلام إبراهيم في الحديث زعم النظّام أنه هو المروي عن رسول الله صلوات الله عليه في حق علي، قال إبن أبي الحديد: فما أعلم من أي كتاب نقل النظام هذه الرواية، ولا عن أي محدث رواها، ولقد كان رحمه الله تعالى بعيدا عن معرفة الاخبار والسير منصبا فكره، مجهدا نفسه في الامور النظرية الدقيقة، كمسألة الجزء، ومداخلة الاجسام وغيرهما، ولم يكن الحديث والسير من فنونه ولا من علومه، ولا ريب أنه سمعها ممن لا يوثق بقوله، فنقلها كما سمعها[122]، وحتى لا يساء الفهم، فإن قولي أنه ليس لهم باع معتبر في علم الرجال لا يعني أنهم لم يهتموا بالسنة، بل إهتموا بالسنة وكان أكثرهم من رواة الحديث ولهم شروح للسنن، وكان فيهم محدثين كبار، فالحكام الجشمي يعتبر محدثا، وكذلك القاضي عبد الجبار، وأيضا أبا سعد السمان إمام المعتزلة في زمنه والذي كان يقول: من لم يكتب الحديث، لم يتغرغر بحلاوة الإسلام، وظاهر الأمر أن المعتزلة اهتموا بالمتن وكذلك بالسند لكن

---

[121] السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة ج2 ص 997

[122] شرح نهج البلاغة لإبن أبي الحديد ج 6 ص 130

إهتمامهم بالمتن كان أكثر من اهتمامهم بالسند، فقد كان المتن هو الغاية، ولذلك قبلوا حتى المراسيل كما نص على ذلك الحاكم في عيون المسائل، وكذلك خبر المدلس، قال: خبر المدلس مقبول عندنا، فكان متن الحديث أهم من مصدره لأنه في الأخير سيعرض على الكتاب والعقل، وهذا حسب محمد عزان كذلك عند سادتنا الزيدية، قال: حتى روي عن الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى: إن قبول المراسيل أغنانا عن النظر في الأسانيد، وبهذا تعرف أن من يحاول أن يجعل للزيدية "علم حديث" على غرار ما عند المحدثين إنما يتكلف ذلك ويتصنعه، وليس من الكمال أن يكون للزيدية منهج في الحديث كمنهج المحدثين[123]. فإن الملاحِظ بعين الإنصاف عندما يرى كلام المعتزلة في أي حديث سواء بمعرض الاستدلال أو التأويل أو الإبطال فإن كلامهم يكون إنطلاقا من المتن ونادرا ما يتكلمون عن رجال السند، وإن تكلموا تجد جمل مثل فإن صح سنده فمعناه كذا وكذا، جاء في المنية والأمل أن البركاني سأل شيخنا أبا علي فقال: «ما تقول في حديث أبي الزياد، عن الأعرج، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم «لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها»؟ فقال أبو علي: «هو صحيح». قال البركاني: «فبهذا الاسناد نقل حديث «حج آدم موسى». فقال أبو علي: «هذا الخبر باطل». فقال البركاني: حديثان باسناد واحد، صححت أحدهما، وأبطلت الأخر». قال أبو علي: «لأن القرآن يدل على بطلانه، واجماع المسلمين، ودليل العقل».

فقال: «كيف ذلك؟» قال أبو علي: «أليس في الحديث أن موسى لقي آدم في الجنة، فقال يا آدم: أنت أبو البشر خلقك الله بيده، وأسكنك جنته، وأسجد لك ملائكته، أفعصيته؟ فقال آدم: يا موسى! أترى هذه المعصية فعلتها أنا، أم كتبها الله علي، قبل أن اخلق بألفي عام؟» قال موسى: «بل شيء كان كتب عليك». قال: «فكيف تلومني على شيء كان قد كتب علي؟» قال: «فحج آدم موسى». قال أبو علي للبركاني: «أليس هو الحديث هكذا؟» قال: «بلى» قال أبو علي: أليس إذا كان عذرا لآدم، يكون عذرا لكل كافر وعاصي من ذريته؟ وأن يكون من لامهم ممجوجا؟» فسكت البركاني. قلت: «و لعله يحمل الحديث الذي قطع ببطلانه، وان كان راويه عدلا، على أنه حذف في سنده أول الرواة ارسالا أو تدليسا، كما في كثير من الأخبار، وهو غير عدل، وان ظن عدالته الراوي عنه، فلا يقدح رواية الخبر في عدالة المذكورين، إذا الخلل إنما جاء من جهة الراوي المحذوف اسمه والإرسال مع

---

[123] عرض الحديث على القرآن ص 46 [نسخة الشاملة] / محمد عزان

ظن العدالة جائز»[124]، وعلى ما يبدوا فإن أكثر المتكلمين ليسوا متمكنين في هذا العلم - علم الجرح والتعديل - ، والعالمين به قلة، ولا يخص المعتزلة فقط، فالغزالي على سبيل المثال ليس متمكنا فيه، وهو ما أشار إليه عدد من الباحثين الذين تكلموا في الروايات التي ذكرها هذا العلاّمة رحمه الله في كتابه إحياء علوم الدين.

فرع: شروط قبول الحديث عند المعتزلة

اختلف المعتزلة في كثير من مسائل الأخبار، كحد المتواتر والآحاد، وحجية الخبر الواحد، والتعبد به، وما سنذكره هنا هو شروط قبولهم للحديث، فعند المعتزلة وغيرهم من العقلاء أن الحديث يقبل وفق شرطين، صحة السند والمتن.

يراد من صحة المتن عدم تناقض الحديث مع القرآن أو حديث أصح منه أو ضروريات العقل؛ حيث يتعذر تأويله أو كان في تأويله تعسف، إن كان لتأويله سبيل يوافق اللغة وضروريات العقل والسمع يقبل، أما صحة السند أي أحوال الراوي وضبطه كما سيأتي.

شروط صحة السند: صحة السند مدارها على أحوال الراوي، أهو ثقة أو ضعيف (وفروعهما، ثقة، لابأس به، صدوق، مأمون خيار، كذاب وضّاع، ذاهب الحديث، متروك..الخ) وضع العلماء شروط قبول الراوي الراجع إلى الجرح والتعديل، ولم أجد في كتب المعتزلة كلاما مفصلا فيما يخص التوثيق والتضعيف سوى عبارات هنا وهناك، على عكس كلامهم في الضبط، أي ضبط اسم الراوي وكنيته..الخ، ومن خلال استقرائي المتواضع لما وصلنا من كتب المعتزلة خاصة والعدلية عموما هنا يمكن استخلاصه في نقاط:

1- أن يكون الراوي معروفاً بالصدق في حديثه، وهذا يشمل القول والشهادة والخبر، وذلك لأن الكذب عند المعتزلة من كبائر الذنوب الموجبة لسخط الله والخلود في النار، ويعتبر الكذب مطعنا في دين الرجل، إن ثبت الكذب على شخص فكيف نأمن صدقه في خبره عن النبي الأكرم، ذلك وقد حذّر النبي صلوات الله عليه من الكذب في الحديث عنه وقال: (إن كذبا عليَّ ليس ككذب على أحد، من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار).

---

[124] المنية والأمل للقاضي عبد الجبار ص 69

2- أن يكون ثقة في دينه غير داع إلى بدعته، أي يكون تقيا ورعا غير مرتكب لكبيرة، مواظبا على الفروض والسنن، منزها الله من التشبيه والجسيم والجبر والإرجاء، أي قائلا بالتوحيد والعدل في المرتبة الأولى، ولا يكون متدّين بالنصب أي ببغض آل البيت، وإن كان من أهل الخلاف قائلا بما سبق ذكره فيجب أن يكون غير داعي إلى بدعته أو تكون بدعته غير مكفرة، أو له فعل يقدح في دينه مثل تصحيف القرآن كعثمان بن أبي شيبة وتصحيفه إن صح منه ذلك، أو أن يُعلم أنَّه ممن يستجيزُ الكذب كالخطَّابية فلا تجوز الرواية عنه عند القاضي، على هذا إن ثبت صدق مخالف المعتزلة في التوحيد والعدل جازت الرواية عنه، إذ الأصح أن المعتبر في التوثيق هو توثيق الرواية لا توثيق الديانة كما قال صارم الدين الوزير في الفلك الدوار، وهذا القول يبدوا أنه المعتمد عند العدلية، أبرزهم شيخنا قاضي القضاة عبد الجبار الهمذاني وأبي رشيد النيسابوري والحاكم الجشمي، وهذا مذهب الفقهاء بأسرهم كذلك، وخالفهم في هذا شيخانا أبو علي وأبو هاشم الجبّائيان، وذلك لأن المعتمد عند المعتزلة أن المخالف في التوحيد والعدل فاسق من جهة التأويل، وقال الجبّائيان أنه إذا كان الكذب في المعاملات وحقوق الناس يوجب رد قوله، فالكذب على اللَّه ورسوله، وعلى سادات الإسلام من المهاجرين والأنصار أولى بالرد، قال القاضي: قولهما أقيس، وقول الفقهاء أقرب إلى الآثار[125]، أما قبول فتوى فاسق التأويل فمذهب شيخنا أبي القاسم البلخي أنها تقبل وجرى فيه على أصله في تجويز قبول خبره، ومذهب أبي علي وأبي هاشم أن فتواه لا تقبل وذلك مستمر أيضاً على أصلهما في المنع من جواز قبول خبره بطريقة الأولى، أما مذهب شيخنا القاضي فإنه كما ذكرنا يقبل خبره ولا تقبل فتواه، ولم يبّن وجه الفرق بين الخبر والفتوى حسب كلام المنصور بالله عليه السلام في صفوة الاختيار في أصول الفقه وقال نقلا عن شيخه: أن خبره مستند إلى غيره وسلامة ظاهره تقضى بأنه لا يقدم على الكذب لتقرر قبحه عند الجميع فيقبل خبره لذلك، وليس كذلك فتواه لأنها اعتقاده ومذهبه، وفسقه يمنع من اتباعه في مذهبه واقتفاء أثره، كظهور صلاته وعظم جهالته في المذهب وانكشاف أمره لأنه إذا أخطأ فيما نصب الله سبحانه عليه الأدلة الموصلة إلى العلم وهو الإعتقاد فبأن يخطي فيما ليس عليه إلا أمارات وعلل غامضة أولى وأحرى[126].

125 التهذيب في التفسير ج 9 ص 5630

126 صفوة الاختيار في أصول الفقه للإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة بن سليمان عليه السلام ص 388

لكن هناك نقطة أرى أنها يجب أن تطرح وذلك حسب فهمي القاصر لكلام مشايخنا الذين يجيزون رواية فاسق التأويل - مع إقرارنا بأنه صحيح - فاسق التأويل هم المبتدعة عند كل فرقة، وفاسق التأويل هو غير الفاسق الغير المتأول، لأن الفاسق المتأول فسقه مبني على سوء تأويله الذي بنى عليه مذهبه، مثل المشبهة والمجبرة والمرجئة والخوارج والرافضة والنواصب والقائل بقدم القرآن ..الخ، أما الغير متأول فهو المرتكب لكبيرة أو الذي أخلّ بفرض من الفروض أو المتساهل والمستهتر بالصغائر، الثاني لا خلاف بين كل المذاهب ببطلان فتواه وخبره، أما الأول فهو كما ذكرنا فاسق تأويل، وأكثر الرواة من منظور المعتزلة - على الأقل - هم مرجئة أو مجبرة أو مشبهة، وحسب تصريح المعتزلة: هم الذين يتسمّون بأهل السنة، وأكثر المعتزلة على تكفير هؤلاء، قال البلخي في كتاب المقالات: قالت المعتزلة جميعا عن المجبر والمشبه: هم كُفّار يجب أن يستتابوا، فإن تابوا وإلا قتلوا، ولا تحل مناكحتهم، ولا أكل ذبيحتهم، أما إكفار المتأولين بصفة عامة فقالوا: إن من تأول في التوحيد والعدل، فأخرجه تأويله إلى تشبيه الله بخلقه، أو تجويز له في حكمه، أو تكذيب له في خبره، أو بتخيُّلٍ له، أو وصف لمحاباة في أفعاله، أو أتى أمرا أو قال قولا قد حكم الله بالكفر في مثله أو فيما دونه فهو كافر، وكذلك ما أدّاه تأويله إلى خروج عما أجمعت عليه الأمة من أمر الدين فهو كافر أيضا، ومن أدّاه تأويله إلى البراءة من ولي الله، فهو ضال فاسق[127].

قلت: ومراد المعتزلة هنا كبار علمائهم لا العوام فإنهم لا يكفرونهم، بل حتى في بعض العبارات لا يكفرونهم، على سبيل المثال فإن أبو الهذيل والإسكافي وأصحابهما لا يكفرون من قالوا إن الله يُرى بلا كيف، أو أنه تعالى جسم ونفى عنه معاني الأجسام، وهو قول القاضي والطريثيثي والملاحمي الخوارزمي على ما أذكر، وهذا خلاف قول النظام وأصحابه وبشر بن المعتمر وأبو موسى وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر وعيسى الصوفي فإنه عندهم غير عارف بالله بالتالي كافر على أي وجه قاله، وعند أبو الهذيل أن من قال من العامة أن الله يقضي المعاصي ويقدرها يريد بذلك أنه يعلمها فهو ليس بمجبر ولا كافر، وهو قول أبو موسى وجعفر بن حرب والاسكافي والنظّام وأصحابه، وكذلك في خلق القرآن فمذهب أبو الهذيل أن من قال من العامة أنه غير مخلوق فليس

[127] المقالات للبلخي ص 377 و 380

بكافر ودليله أنها مسألة خلافية والعامي لا دراية له بأمور الخلاف والأدلة والحجج وهو مذهب علي الاسواري وظاهر الأمر مذهب أكثر المعتزلة من بعدهم[128].

وعلامة الإستفهام هنا أن الرواة ليسوا عواما قطعا، بل هم علماء وإن تنزلنا قلنا فيهم من هم بين العلماء والعوام، أي فيهم طلاب علم، وقول المعتزلة في تكفيرهم يظهر لي أنه يتناقض في قبول روايتهم، فمن جهة يعتبرونهم فساق تأويل وروايتهم تقبل، ومن جهة هم كفار والكافر لا تقبل روايته بالإتفاق، فهناك نوع من التناقض يَرِد على من يقول بقبول روايتهم وهو لا يَرِد على من يرفض أخبارهم كأبي علي وأبي هاشم، وهم على خطأ في هذا الباب حسب رأي الفقير، والصواب هو المعتمد عند المذهب وأكثر الفقهاء أي أنها تقبل.

فمن قال من المعتزلة أنها تُقبل ذهبوا إلى تكفير من يقول بالجبر وغيرهم، وهو لا يصح، فهو إما أن يبطل قوله في التكفير ويكون كلامه في قبول رواية فاسق التأويل صحيح معقول، أو يتمسك بتكفيرهم ويبطل مذهبه ويلزمه مذهب الجبّائيان، وعلى أي حال لا يجب على المعتزلة اليوم تقليد كلام مشايخنا في باب الأسماء والأحكام كله، فإن في أكثره نوع من العصبية والتسرع في التكفير، وهذا المنعرج قبل أن يكون من أسباب نفور الناس عن المذهب فهو منعرج خطير جدا وعواقبه وخيمة يوم الدين، فعلى المرء أن يعقل ولا يتسرع ولا يلقي بنفسه إلى التهلكة.

3- أن يكون عاقلا بالغا عند روايته للخبر، أما العقل فقد تكلمنا عنه سابقا، فإن كان مدار التكليف على كمال العقل ومعرفة الله تكون مسبوقة به فمن البديهي أيضا أن يكون من شروط قبول الراوي كمال عقله ، فيكون عاقلاً لما يحدث به، وأما أن يكون بالغا فالبلوغ أيضا من أسس التكليف، وما يترتب عليه من الشهادات وباقي الأحكام، فلا تقبل شهادة قاصر كذلك لا تقبل رواية القاصر، وقلنا عند روايته للخبر لأن بعض الصحابة سمعوا من رسول الله صلوات الله عليه وكانوا أبناء عشرة أو تسعة فلما بلغوا رووا ما سمعوا مثل ابن عبّاس، فقد كان ابن عشر سنوات حين قُبِضَ النبي الأكرم صلوات الله عليه وفاضت روحه الشريفة.

4- أن يكون الراوي جيّد الحفظ، أي صاحب ذاكرة جيدة، وذلك لأن ملكة الحفظ الخارقة لا تكون عند جميع البشر بل عند بعضهم ممن تفضل الله بها عليهم، ولو كان للراوي أو المحدث أن

[128] راجع المقالات للبلخي ص 376/375

يكون خارق الحفظ حتى يقبل لأُسقِط أكثرهم، والغرض من الحفظ نقطتين مهمتين، الأولى خاصة بالسند والثانية بالمتن، أما السند فحتى لا يختلط للراوي والمحدث أسماء من سمع منهم أو يسقط أحدهم من باب النسيان لا التعمد، أما المتن حتى ينقل للأمة ما سمعه من الروايات كما هي حرفيا دون تغيير، فيؤديها للسامع كما سمعها هو، وذلك لقول النبي الأكرم صلوات الله عليه: (نَضَّر الله امرءا سمع مقالتي فوعاها حتى يؤديها إلى من لم يسمعها كما سمعها)[129] وقوله: ((حدثوا عنِّي كما سمعتم))[130].

5- أن يكون عالما باللغة، وذلك حتى يكون عالماً بما يحيل معاني الحديث من اللفظ، فإن روى حديثا كان عالما بألفاظه ومراده، حتى وإن أُشكِل عليه ظاهره أوّله وبيّن معناه بما تحتمله اللغة، تماما كوجوبها – أي العلم باللغة – في التفسير ، فعند المعتزلة يجب أن يكون عالما بالنحو والتصريف، وعلوم البلاغة من المعاني والبيان والبديع، وله إطلاع بغريب اللغة.

6- أن يكون الراوي غير متقرب لسلطان، على وجوه الخصوص الجائر الظالم، أي لا يكون من المترددين عليه طامعا فيه مثل غياث بن إبراهيم في حديث ((لا سبق إلاَّ في نصل، أو خف، أو حافر)) فزاد فيه ((أو جناح)) حين دخل على المهدي وهو يلعب بالحمام. فأمر المهدي بذبحها. وقال: أنا حملته على الكذب)).

أو عاملا عنده مثل عبدالملك بن عمير، قال أبو طالب في تلخيص الطبقات كان من أعوان بني أمية والمحيط بالإمامة: كان شرطياً على رأس الحجّاج ومن عمال بني أُميَّة، وقاضياً لابن هبيرة.

أو راكن إليه، كالزهري، وقد قال عز وجل {وَلاَ تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ}[هود:113] قيل: لا تميلوا إلى الظلمة في شيء من دينكم، عن ابن عباس، والأصم. وقيل: لا ترضوا بأعمالهم، عن أبي العالية، تلحقوا بالمشركين، عن قتادة، وقيل: لا تداهنوا الظلمة، عن السدي، وابن زيد. وقيل: الركون المنهي عنه الدخول معهم في ظلمهم، أو إظهار الرضا بفعلهم، أو

[129] أخرجه الإمام المؤيد بالله (عَلَيْهِ السَّلامُ) في شرح التجريد (خ)، وأخرجه الترمذي 33/5 رقم (2657) وقال: هذا حديث حسن صحيح، وابن ماجة 85/1 رقم (232)، و، والبيهقي في دلائل النبوة 33/1، وابن حبان 268/1 رقم (66)، وأبو يعلى 62/9 رقم (5126) و198 رقم (5296)، والحميدي 47/1 رقم (88). وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل 10/2.

[130] أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق 107/4 ((تهذيبه)) عن أنس بن مالك.

إظهار موالاتهم، فأما إذا دخل عليهم أو خالطهم لدفع شرهم أو لحسن معاشرتهم فيجوز، عن القاضي، وقيل: الركون إليه أن يصير عونًا له[131].

وقال شيخنا فخر خوارزم الزمخشري: والنهي متناول للانحطاط في هواهم، والانقطاع إليهم، ومصاحبتهم ومجالستهم وزيارتهم ومداهنتهم، والرضا بأعمالهم، والتشبه بهم، والتزيي بزيهم، ومدّ العين إلى زهرتهم. وذكرهم بما فيه تعظيم لهم. وتأمّل قوله وَلا تَرْكَنُوا فإن الركون هو الميل اليسير.

وقوله إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا أى إلى الذين وجد منهم الظلم، ولم يقل إلى الظالمين. وحكي أنّ الموفق صلى خلف الإمام فقرأ بهذه الآية فغشى عليه، فلما أفاق قيل له، فقال: هذا فيمن ركن إلى من ظلم، فكيف بالظالم. وعن الحسن رحمه الله: جعل الله الدين بين لاءين: وَلا تَطْغَوْا، وَلا تَرْكَنُوا ولما خالط الزهري السلاطين كتب إليه أخ له في الدين: عافانا الله وإياك أبا بكر من الفتن، فقد أصبحت بحال ينبغي لمن عرفك أن يدعو لك الله ويرحمك: أصبحت شيخاً كبيراً وقد أثقلتك نعم الله بما فهّمك الله من كتابه وعلّمك من سنة نبيه، وليس كذلك أخذ الله الميثاق على العلماء، قال الله سبحانه لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلا تَكْتُمُونَهُ واعلم أنّ أيسر ما ارتكبت وأخفّ ما احتملت: أنك آنست وحشة الظالم، وسهلت سبيل الغي بدنوّك ممن لم يؤدّ حقاً ولم يترك باطلا، حين أدناك اتخذوك قطباً تدور عليك رحى باطلهم، وجسراً يعبرون عليك إلى بلائهم وسلّماً يصعدون فيك إلى ضلالهم، يدخلون الشكّ بك على العلماء، ويقتادون بك قلوب الجهلاء، فما أيسر ما عمّروا لك في جنب ما خرّبوا عليك، وما أكثر ما أخذوا منك في جنب ما أفسدوا عليك من دينك، فما يؤمنك أن تكون ممن قال الله فيهم فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضاعُوا الصَّلاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَواتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا فإنك تعامل من لا يجهل، ويحفظ عليك من لا يغفل، فداو دينك فقد دخله سقم، وهيئ زادك فقد حضر السفر البعيد، وما يخفى على الله من شيء في الأرض ولا في السماء، والسلام. وقال سفيان: في جهنم واد لا يسكنه إلا القرّاء الزائرون للملوك. وعن الأوزاعي: ما من شيء أبغض إلى الله من عالم يزور عاملا. وعن محمد ابن مسلمة: الذباب على العذرة، أحسن من قارئ على باب هؤلاء. وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «من دعا لظالم بالبقاء فقد أحب أن يعصى الله في أرضه» ولقد سئل

[131] التهذيب في التفسير للحاكم الجشمي ج 5 ص 3578

سفيان عن ظالم أشرف على الهلاك في برية، هل يسقى شربة ماء؟ فقال: لا، فقيل له: يموت؟ فقال: **دعه يموت**[132].

وقد شدّد في هذه النقطة كثير من العلماء الربّانيين، واعتبروا مجرد الدعاء للحاكم بشكل مطلق والغلوا في المدح بدعة، قال الإمام أحمد بن يحيى المرتضى عليه سلام الله: ومن البدع المحدثة ، الدعاء لأهل الدول بتخليد الملك في محاورة أو مكاتبة ، فإن كان ظالما فقبيح محرم ، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم {من دعا لظالم بالبقاء فقد أحب أن يعصى الله في أرضه} وهذا نص صريح أيضا.

وأما إذا كان محقا فمكروه أيضا عندي ، لتضمنه طلب ما قد أخبر الله تعالى أنه لا يفعله حيث قال تعالى {وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد} فهو بمنزلة الدعاء بأن لا تقام قيامة ولا تجعل دار غير هذه الدار ، فأما كونه قاصدا طول البقاء ، فذلك لا يفيده لفظ الخلد إلا مع قرينة لأنه موضوع للدوام الذي لا انقطاع له ، ألا ترى إلى قوله تعالى حاكيا عن إبليس {ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين} وقال {هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى} فلفظ الخلد إذا أطلق أفاد ما ذكرنا ، فقبح الدعاء للفاني به من غير قرينة لفظية وإن كان قد تسامح بذلك بعض أئمتنا المتأخرين ، وأما الدعاء بطول البقاء فيجوز للمحق لا للمبطل ، للخبر ، فأما استعمال شمس الدين وعماد الدين ونحوهما فمبتدع أيضا ، لكن لا بأس به لجريه مجرى اللقب الذي يتضمن تشريفا كالتسمية بصالح وبالفضل والأسد ونحو ذلك .

ولم يرد نهي عن مثل ذلك ، فأما استعمال لفظ سيدي ومولاي للصاحب الذي ظاهره الصلاح فلا حرج أيضا لظهور استعماله في الصدر الأول لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولغيره فأما استعمال المقام والمقر والجناب والمجلس ونحوها ، فمجازات لم يرد دليل على قبحها ، وإن كانت السنة التأسي بالسلف الصالح ، وقد ذكرنا كيفية مكاتباتهم ، وأما استعمال الأفضل والأكمل ونحوهما ، فلا يحسن لمن ليس على تلك الصفات ، إذ هو كذب[133].

وكما نقلنا عن شيخنا الحاكم عن القاضي بأن الدخول إليهم لدفع شرهم أو لحسن معاشرتهم يجوز، وهو مذهب المنصور بالله عليه السلام، وقال الفقيه يوسف صاحب الثمرات اليانعة والأحكام

---

132 الكشّاف للزمخشري ج 2 ص 434/433

133 البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار للإمام أحمد بن يحيى المرتضى عليه سلام الله ج 16 ص 407/406

الواضحة القاطعة: وينبغي أن يفصّل، فإن كانت المخالطة لطلب الاستدعاء له إلى ترك الظلم: فهذا لا حرج فيه، وقد أمر الله موسى وهارون بلين القول لعدو الله وهو فرعون، فقال تعالى:{فَقُولاَ لَهُ قَوْلاً لَّيِناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى}, وإن كانت المخالطة لا لذلك، وكان فيها دفع منكر واستعانة على دفعه :فلا حرج في ذلك، وربما وجب وقد أوجبوا حضور أنكحة الظلمة والفسقة إذا كانوا يفعلونه بغير شروطه إن لم يحضر من يعرفهم ، ولكن هذا مشروط بأن لا يؤدي ذلك إلى تقويتهم بالخلطة، وإن كان الدخول لاستكفاء شرورهم فلا بأس بذلك؛ لأن دفع المضرة تبيح ذلك، ولكن لا يتجاوز ما يستغنى عنه، وإن كانت الخلطة لمجرد إيناسهم وتعظيمهم حرّم ذلك.

وقد قال أبو علي وأبو هاشم: طلب التولية منهم فسق؛ لأن ذلك يوهم أنهم على الحق، وإن كانت الخلطة لمعاملتهم فيما يجوز كره ذلك، وإن كانت الخلطة لأخذ الرزق من خزائنهم مما يجوز الأخذ من غير تقوية كره ذلك، وجاز كأكل طعامهم؛ لأن ذلك يؤدي إلى محبتهم[134].

واعلم أن أصل هذا الشرط هو تأثير السياسة والهوى في تحريف الأحاديث أو اخترعها كما نقلنا، وكذلك تجريح الراوي وتضعيفه، وقد قال محمد بن عقيل العلوي رحمه الله في العتب الجميل بعدما ذكر خلاف أبو عوانة وأبو داود في محمد وابراهيم الذين خرجوا على أئمة الجور: هذا الموقف نابع من عقيدة أهل السنة التي تلتزم بطاعة الحكام وعدم الخروج عليهم ولو كانوا ظلمة فجرة. ومثل هذا الرأي يعكس لنا مدى تأثير السياسة على فقهاء الجرح والتعديل[135]، وكان في كثير من الأحيان يُضعّف الراوي ويُطعن فيه فقط لموقفه السياسي المخالف للدولة أو لعقيدة أهل الحديث في تقديس الحكام، وكذلك يُضعّف لمخالفته عقيدتهم، فواصل بن عطاء عند أبو الفتح الأزدي: رجل سوء كافر[136]، وكذلك عمرو بن عبيد عندهم كذّاب مع إعترافهم بزهد الشيخين وتشددهم في مسألة الكذب وباقي الكبائر، بينما يوثقون رجالا مشهورين بالفسق، كعمر بن سعد بن أبي وقاص أمير سرية الذين قتلوا قتل الحسين بن علي عليه السلام وأحد قادة جيوش بني أمية، قال ابن حجر في تهذيب التهذيب: وروى الناس عنه وهو تابعي ثقة وهو الذي قتل الحسين[137]، ووثقه غيره إلا أن ابن معين لم يتقبل هذا التهوك فقال متعجبا: كيف يكون قاتل الحسين ثقة!، وأكثر العقلاء كانوا يعلمون

[134] الثمرات اليانعة والأحكام الواضحة القاطعة، الفقيه يوسف بن أحمد بن عثمان الزيدي الثلائي ص 65
[135] العتب الجميل على أهل الجرح والتعديل لمحمد بن عقيل العلوي ص 29
[136] لسان الميزان لابن حجر العسقلاني ج 8 ص 369
[137] تهذيب التهذيب لابن حجر ج 7 ص 451

بطلان توثيق هذا الرجل، كما نَقَلَ عن بعضهم ابن حجر في نفس المصدر قال: قال عمرو بن علي سمعت يحيى بن سعيد يقول ثنا إسماعيل ثنا العيزار عن عمر بن سعد فقال له موسى رجل من بني ضبيعة يا أبا سعيد هذا قاتل الحسين فسكت فقال له عن قاتل الحسين تحدثنا فسكت وروى بن خراش عن عمرو بن علي نحو ذلك وقال: فقال له رجل أما تخاف الله تروي عن عمر بن سعد فبكى وقال لا أعود.

وكذلك مثل عمر بن عبد الله بن يعلى الثقفي، الذي روى له كل من أبي داود وابن ماجة وأحمد، وقد ذكروا أنه كان يشرب الخمر - أي مرتكبا لكبيرة -[138] ، وغيرهم كمروان بن الحكم بن أبي العاص الأموي وعمران بن حطان السدوسي البصري، فلا إشكال عند أكثر المعتزلة إن كان الراوي صاحب اعتقاد فاسد كأن يكون مشبه أو مرجئ لكنه صادق الحديث معظِّما للصدق نافرا من الكذب مستحقرا له، لكن أن يكون داعيا إلى بدعته متعصبا لمذهبه يفجر في الخصومة فهذا محل إشكال، فمن كان هذا حاله فلا يقبل ولا كرامة.

لكن نقطة أن الراوي داعيا إلى بدعته يترك يجب أن نتفكر فيها أكثر، فعند أهل السنة يعتبر واصل بن عطاء وأمثاله من المعتزلة متروكين لأنهم دعاة لمذهبهم الفاسد لكنهم ثقات عند المعتزلة في نقل الأخبار، وبنفس هذا المنطلق فإن عمران بن حطان السدوسي يعتبر ثقة عند كثير من أهل السنة، لكنه عند المعتزلة متروك لأنه داعية إلى مذهبه الفاسد مع تعصب له وتعنت، فتجد أن هناك تباين في تحديد هذه البدعة التي يدعوا لها الراوي والتي تعتبر قدحا في صدق خبره، مع تصريح كل فرقة كذلك أن مذهبها هو المذهب الحق في نفس الوقت، فمن الواجب أن يضع كل مذهب قواعده في التوثيق والتضعيف ويصنف كتبا في الثقات عنده ثم الضعفاء والمتروكين ليكون له مرجعا لأبناء مذهبه ويكون هذا وفق تلك المنهجية المعتمدة عنده، وكل المذاهب لها كتب كهذه، إما كتب تمثل مذهبا معينا أو مدرسة داخل المذهب أو رجل من رجاله، أما المعتزلة فعندهم كتاب واحد للبلخي وهو قبول الرجال، ويظهر لي وجوب تأليف كتابٌ آخر في هذا العصر لأهميته البالغة.

---

[138] تهذيب التهذيب لابن حجر 413/7

شروط صحة المتن: ذكرنا سابقا أهمية المتن عند المعتزلة ورجوعهم إليه أكثر من السند، لأنه قد يروي الحديث رجال ثقات لكن ما رووه فاسد، ولمعرفة صحة المتن من عدمه وجب أن يرجع لأمور بعد صحة سنده:

أولها أن يُعرض على كتاب الله تعالى لأنه الأصل، إما أن يوافقه أو يخالفه، إن وافقه فهو المطلوب، وإن خالفه ينظر في ماذا خالفه، إن كان في مسائل الفقه فمردّه إلى الناسخ والمنسوخ، عند أكثر المعتزلة إن كان هذا الخبر صحيحا وتلقته الأمة بالقبول فإنه يُقبل ويكون ناسخا لحكم ما في كتاب الله، إلا على مذهب شيخنا أبو مسلم الأصفهاني، فيلزمه وفق مذهبه إنكار ذلك الخبر وإن صح سنده وذلك لإنكاره للنسخ أو أن يذهب إلى أن ذلك الخبر منسوخ بتلك الآية؛ أما إن كان الحديث يخالف مسألة من مسائل أصول الدين فإنهم يتأولونه إن كان قابلا للتأويل من جهة اللغة والعقل، وإن كان في تأويله تعسف - أي أنه لا يمكن تأويله - فإنه يُرد ولا يعتد به، وهذا ليس مذهب المعتزلة فقط، بل مذهب أكثر العقلاء وعلماء هذ الفن، على سبيل المثال نجد ابن الجوزي يقول في كتاب الموضوعات: أننا إنما جرحنا رواة هذا الحديث على عادة المحدثين لنبين أنهم وضعوا هذا، وإلا فمثل هذا الحديث لا يحتاج إلى اعتبار رواته، لأن المستحيل لو صدر عن الثقات رد ونسب إليهم الخطاء.

ألا ترى أنه لو اجتمع خلق من الثقات فأخبروا أن الجمل قد دخل في سم الخياط لما نفعتنا ثقتهم ولا أثرت في خبرهم، لانهم أخبروا المستحيل، فكل حديث رأيته يخالف المعقول، أو يناقض الاصول، فاعلم أنه موضوع فلا تتكلف اعتباره.

واعلم أنه قد يجئ في كتابنا هذا من الاحاديث ما لا يشك في وضعه، غير أنه لا يتعين لنا الواضع من الرواة، وقد يتفق رجال الحديث كلهم ثقات والحديث موضوع أو مقلوب أو مدلس، وهذا أشكل الامور..[139]، وقال الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه: إذا روى الثقة المأمون خبرا متصل الإسناد رد بأمور: أحدها: أن يخالف موجبات العقول فيعلم بطلانه , لأن الشرع إنما يرد بمجوزات العقول , وأما بخلاف العقول فلا، والثاني: أن يخالف نص الكتاب أو السنة المتواترة , فيعلم أنه لا أصل له أو منسوخ، والثالث: أن يخالف الإجماع , فيستدل على أنه منسوخ أو لا أصل

---

139 الموضوعات لابن الجوزي ج 1 ص 150

له , لأنه لا يجوز أن يكون صحيحا غير منسوخ , وتجمع الأمة على خلافه , وهذا هو الذي ذكره ابن الطباع في الخبر الذي سقناه عنه أول الباب، والرابع: أن ينفرد الواحد براوية ما يجب على كافة الخلق علمه , فيدل ذلك على أنه لا أصل له , لأنه لا يجوز أن يكون له أصل , وينفرد هو بعلمه من بين الخلق العظيم، والخامس: أن ينفرد الواحد براوية ما جرت به العادة , بأن ينقله أهل التواتر فلا يقبل , لأنه لا يجوز أن ينفرد في مثل هذا بالرواية فأما إذا ورد مخالفا للقياس , أو انفرد الواحد براوية ما تعم به البلوى لم يرد..[140]، هذا قول غير المعتزلة، لكن عند النظر إلى قول المعتزلة تجده هو عين قول ابن الجوزي والخطيب البغدادي، يقول شيخنا الحاكم الجشمي في جلاء الأبصار في تأويل الأخبار: عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: {سيأتيكم عني أحاديث مختلفة، فما أتاكم منها موافقا لكتاب الله وسنتي فهو مني، وما أتاكم مخالفا لكتاب الله وسنتي فليس مني}

قال رحمه الله: الخبر هذا ينبه على أصل عظيم، وهو أن أخبار الآحاد إذا خالفت الأصول تُرَد، وإن وافقتها تُقْبَل، والأخبار على ثلاثة أضرب، إما أن تَرِد بما في الكتاب والسنة المقطوع بها، والعقليات والإجماع، فإنها تقبل وتكون مؤكدة، فإن كان فيه حكم ليس في أصول ذلك بعينه يقبل ويُعْمَل به ولا يقطع على صحة الخبر، ولا يُعَدُّ مخالفا، لأن القرآن والإجماع دلّ على قبول مثل هذه الأخبار، والثاني: إذا ورد وظاهره يخالف ما ورد به الأصول، ويمكن حمله على تأويل لا تَعَسُّف فيه فإنه يُأَوّل ولا يقطع على صحته، وسواء كان ذلك في الأصول أو الفروع، والثالث: ما ورد مخالفا للأصول، ولا يمكن تأويله، أو إذا أُوِّل كان فيه تعَسُّف شديد فإنه يَرَد ولا يقبل، وعلى هذا جميع ما روي في التشبيه، ولهذا قال مشايخنا رحمهم الله في اليد والوجه يُأَوَّل، وذكروا في الرجل أنه لا يُأَوَّل، لأن فيه تَعَسُّفا، فعلى هذا يعتبر هذا الباب، والمراد بالسنة في الخبر : ما تواتر نقله.

وقال كذلك: قال الحاكم الإمام رضي الله عنه: السُنَّة إذا أُطْلِقَت فالمراد بها ما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وآله قطعا، فإن سأن سائل فقال: كيف الجمع بين هذا الخبر وبين ما روى أبو رافع وجماعة أن النبي صلى الله عليه وآله قال: {ألا لا أعرف ما بلّغ أحدكم الحديث من حديثي مما أمرت به أو نهيت عنه، فيقول وهو متكئ على أريكته: هذا القرآن، ما وجدنا فيه إتّبعناه وما لم نجد

---

[140] الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي ج 1 ص 355/354

فيه حاجة فلا حاجة لنا فيه}، قلنا: هذا على وجوه، كل خبر عُلِمَ صحته فلا يَرِد مخالفا للقرآن البتة، لأنه يؤدي إلى تناقض الأدلة، وما كان من الآحاد ينظر، فإن كان في القرآن ما يخالفه ويمكن تأويل الخبر على وفق القرآن يؤول، وإن لم يكن تأويله على وفقه يُرَدْ، لأن بخبر الواحد لا يصح الإعتراض على ما عُلِمَ صحته قطعا، وإن ورد خبر واحد وذلك الحكم ليس في القرآن ذكره ولا في السنة المتواترة فإنه يُقْبَل ويعمل به، ولا يعد ذلك مخالفا للقرآن، لأن الله تعالى قال: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} [الحشر : 7]، وكان الصحابة رضي الله عنهم يعملون على ذلك ويقبلونه، وإذا ثبت بالدليل وجوب قبوله ولا شيء من الأصول يخالفه فإنه يكون إبتداءً من شرع، فحثّ على العمل به، ويُعَدُّ موافقا للقرآن وإلى هذا أشار رسول الله صلى الله عليه وآله في قوله: {ألا لا أعرفن ما بلغ أحدكم الحديث من حديثي....}، وفي الخبر الأول ورد قوله ما أتاكم مخالفا فيما وجد في القرآن ما يخالف ما يتضمنه الخبر، ولهذا رد مشايخنا رحمهم الله أخبار التشبيه وقبلوا أخبار الشرائع، فعلى هذا ينبغي أن يجري الكلام فيه[141]، هذه شروط صحة المتن عند المعتزلة وكيف يقبل وهل يفيد العلم أم لا.

وهذا مذهب الصحابة كذلك كما نقلوه عنهم ورووه في صحاحهم، فقد روو عن أسماء بن الحكم الفزاري، قال سمعت عليّا عليه السلام، قال: كنت إذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حديثا نفعني الله بما شاء أن ينفعني منه، وإذا حدثني غيري استحلفته، فإذا حلف لي صدقته، وحدثني أبو بكر، وصدق أبو بكر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «ما من عبد مؤمن يذنب ذنبا فيتوضأ فيحسن الطهور، ثم يصلي ركعتين فيستغفر الله إلا غفر الله له» ثم تلا {والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم} [آل عمران: 135][142]، فكان عليه السلام لا يقبل خبر الواحد حتى يستحلفه، ولم يقبل قول أبا بكر حتى وجد له في كتاب الله ما يصدّقه، ورووا عن عبد الله بن أبي بكر، عن أبيه، عن عمرة بنت عبد الرحمن، أنها أخبرته أنها سمعت عائشة، وذكر لها أن عبد الله بن عمر، يقول: إن الميت ليعذب ببكاء الحي، فقالت عائشة: يغفر الله لأبي عبد الرحمن أما إنه لم يكذب، ولكنه نسي أو أخطأ، إنما مر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على يهودية يبكى عليها،

---

141 جلاء الأبصار في تأويل الأخبار للحاكم الجشمي [لا يزال مخطوطا ولم يحقق وأنا نقلت منها]

142 مسند أحمد ج 1 ص 223

فقال: «إنهم ليبكون عليها، وإنها لتعذب في قبرها»[143]، ورووا عن مسروق، قال: كنت متكئا عند عائشة، فقالت: يا أبا عائشة، ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفرية، قلت: ما هن؟ قالت: من زعم أن محمدا صلى الله عليه وآله وسلم رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية، قال: وكنت متكئا فجلست، فقلت: يا أم المؤمنين، أنظريني، ولا تعجليني، ألم يقل الله عز وجل: {ولقد رآه بالأفق المبين} [التكوير: 23]، {ولقد رآه نزلة أخرى} [النجم: 13]؟ فقالت: أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: «إنما هو جبريل، لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين، رأيته منهبطا من السماء سادّا عظم خلقه ما بين السماء إلى الأرض» فقالت: أو لم تسمع أن الله يقول: {لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير} [الأنعام: 103]، أو لم تسمع أن الله يقول: {وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم} [الشورى: 51]؟..الخبر[144].

مسألة: الكلام في دليل الإجماع

يعتبر الإجماع الدليل الثالث اذا أدخلناه في باب الأدلة السمعية، كونه لا يثبت إلا بها، وهو الرابع من الأدلة المتفق عليها في كتب الأصول، الدين والفقه، وهي العقل والكتاب والسنة ثم الإجماع، والكلام في هذا الدليل يكون في اربعة نقاط، أولا حدّه، ثانيا الخلاف في حجيته، ثالثا: من يعتد به في الإجماع ومن لا يعتد به، ورابعا في هل اجماع كل عصر حجة على الذي بعدهم.

فرع:حد الإجماع

الإجماع في اللغة هو العزم والإتفاق، وقال الكسائي أيضا: يقال أَجْمَعْتُ الأمرَ وعلى الأمرِ، إذا عزمتَ عليه ; والأمرُ مُجْمَعٌ. ويقال أيضاً: أَجْمِعْ أمرَكَ ولا تَدَعْهُ منتشراً، قال الشاعر:

تُهِلُّ وتَسْعى بالمصابيح وَسْطَها لها أَمْرُ حزم لا يفرق مجمّع

وقال آخر:

يا ليتَ شِعري والمُنى لا تنفع هل أَغْدُوَنْ يوماً وأمري مُجْمَعُ

---

[143] صحيح مسلم ج 2 ص 643

[144] صحيح مسلم ج 1 ص 159

وقوله تعالى: {فأَجْمِعوا أَمْرَكُمْ وشُرَكاءَكُم} أي وادْعوا شركاءكم، لأنَّه لا يقال أَجْمَعْتُ شركائي، إنما يقال جمعت[145].

أما إصطلاحا فعرّفه العلماء بتعريفات شتّى، كقولهم: الإجماع هو اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على أمر من الأمور إما فعل أو ترك، وتعريف آخر وهو قولهم أنه اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمدٍ صلى الله عليه وآله وسلم على أمر من الأمور.

أما التعريف الذي أقول به أن الإجماع هو إتفاق العلماء المعتد بقولهم من أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على أمر من أمور الدين.

فهذا التعريف واضح محدد وبيانه:

قولنا (العلماء المعتد بقولهم): إخراج من لا يعتد بقولهم، كالعامة وطلبة العلم وعلماء السلطان وفاقد العقل والمعدوم، أما العامة فلا علم لهم يؤهلهم للخوض في الاجماع ولا يعرفون إلا أساسيات الدين فقط وهذا أحد الفروق الجوهرية بينهم وبين العالم، أما طلبة العلم فهم في طور التحصيل العلمي وهذا أيضا أحد الفروق، وأزعم أنني لا أحتاج أن أبيّن الفرق بين العالم والعامي وطالب العلم لأنها جلية، أما علماء السلطان فلم يخرجوا من الاجماع لعقيدة اعتقدوها وإنما لأفعال قاموا بها تطعن في دينهم، أي ارتكابهم كبيرة، وهي الميل للسلطان - إما طمعا في دنيا يصيبها أو إعانته على ظلم الرعية وغيرها من الأمور المستقبحة، أما لدعوته للحق ونصحه وقضاء أمور العامة فلا إشكال في ذلك، بل هو واجب - ، أما فاقد العقل فهو خارج دائرة التكليف أصلا فضلا عن دائرة الإجماع، وهم المجانين والأطفال، أما المعدوم فهو أمر بديهي، مثل الذي لم يولد بعد أو الجنين، وأزعم أن كثير من العلماء يذكرون خروج المعدوم من الاجماع للرد على الإمامية الذين يشترطون في الإجماع المهدي المنتظر، والخلاف فيه معلوم، بين قائل أنه لم يولد بعد والذي يرى أنه على قيد الحياة.

فلا يبقى إلا العالم المتمكن في العلوم الدينية المشهود له بالعلم والأدب والصدق،والواجب أن يكون تقي ورعا.

---

[145] الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري الفارابي ج 3 ص 1199/1198

وقولنا (من أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم) ليشمل العلماء المعتد بقولهم من كل مذهب، أي المذاهب المعتد بها كذلك، وهي: المعتزلة، الزيدية، الإمامية، الإباضية، الأشاعرة، الماتردية، أهل الحديث، - ويدخل في ذلك طبعا المذاهب الفقهية للفرق السنية المذكورة، شافعية حنفية مالكية حنابلة) وأهل الظاهر إن وجدوا، وكذلك المجتهد المطلق، والفلاسفة المسلمين يعتد بقولهم كذلك، أما الفرقة التي نراها اليوم وهي التي تنكر السنة رأسا وتزعم أن الصلاة ثلاثة فقط وليست خمسة والصيام ليس بفرض عين وغيرها من أقوالهم الكفرية فلا يعتد بهم في الإجماع، هذا إن اعتبرناهم مسلمين أصلا، لأنهم أصحاب بدعة مكفرة.

أما قولنا (على أمر من أمور الدين) فلأنه هو المراد من الإجماع، أي أمور الدين، أما أمور الدنيا والعلوم الدنيوية فلا مدخل لعلماء الشرع فيها، مع أن الإجماع في الأمور الدنيوية التي يشترك فيها العالم والعامي والمؤمن والكافر وكذلك العلوم الدنيوية كالنظريات العلمية عسير جدا تحققه، ويجوز عدم تحققه كما هو مشاهد واقعا، أما الإجماع في أمور الدين فقد ثبت عندنا من جهة السمع، فالعقل يجوّز عدم تحققه أيضا هنا إلا أن السمع وَرَدَ به.

وهذا هو الإجماع العام، أما الإجماع الخاص فهو إجماع مذهب معين على أصولهم، من خالفها فقد خرق ذلك الإجماع وبالتالي خرج من المذهب، كإجماع المعتزلة على الأصول الخمسة، وإجماع أهل السنة وأهل الحديث على رؤية الله وإجماع الإمامية على إثني عشرة إماما، وهكذا، إلا أنه قد يُدّعى إجماع الأمة على مسألة لم تجمع عليها الأمة أصلا بل ولم يجمع عليها مذهب بعينه، كقولهم أن الأمة تلقت صحيح البخاري ومسلم رحمهم الله كله بالقبول، وهذا اجماع لا يصح، وذلك أن بعض المذاهب المعتبرة من هذه الأمة لم تتلقى لا البخاري ولا مسلم ولا كتبهم بالقبول كالشيعة الإمامية وكثير من الزيدية والاباضية ، وأما المعتزلة ومحققي الأشاعرة والماتردية والاباضية والزيدية فقد تلقوا الصحيحان بالقبول بشكل مجمل لكن أنكروا بعض الأحاديث فيهما وحكموا بضعفها، بل بأنها موضوعة، وقس على هذا المثال، فكم من مسائل ادعي فيها الإجماع وليس ثم إجماع، بل مجرد دعوة بلا دليل.

فرع: حجية الإجماع وإمكان وقوعه

القول المعتمد عند المعتزلة أن الإجماع حجة في الأصول والفروع، ووقوعه ممكن من جهة العقل.

أما امكان وقوعه من جهة العقل: فربما يقولون إن العقل يُجوِّز أن تتفق جماعة على أمر ما يكون صوابا، إذ العادة تقتضي ذلك.

أما من جهة السمع فقد ورد النص بذلك، واستدلوا بقوله سبحانه: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا} [النساء : 115] قال شيخنا الحاكم الجشمي: وتدل على أن الإجماع حجة؛ لأن سبيل المؤمنين كل قول أو فعل اتفقوا عليه؛ لأنهم إذا أمسكوا بأمر فقد صار ذلك طريقهم، فإذا ترك الاقتداء بهم لحقه الوعيد[146]، وقال شيخنا أبو الحسين البصري: فجمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحا لما جمع بينه وبين المحظور في الوعيد ألا ترى أنه لا يجوز أن يقول الحكيم لعبده إن زنيت وشربت الماء عاقبتك وإذا قبح اتباع غير سبيلهم وجب تجنبه ولم يمكن تجنبه إلا باتباع سبيلهم لأنه لا واسط بين اتباع سبيلهم واتباع غير سبيلهم.

إن قيل إنما جمع الله بين مشاقة الرسول وبين اتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد لأن اتباع غير سبيلهم قبيح بشرط مشاقة الرسول وغير قبيح إذا لم يوجد مشاقة الرسول قيل له هذا يقتضي أن يكون من شاق الرسول يجب عليه اتباع سبيل المؤمنين مع مشاقته للرسول ومشاقة الرسول ليست معصية فقط وإنما هي معصية على سبيل الرد عليه والمعاندة له لأن من صدق بالنبي وفعل بعض المعاصي لا يقال إنه مشاق للرسول ومن كذّب بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ورد عليه لا يصح أن يعلم صحة الإجماع لأنه إنما يعلم صحته بالسمع ومن لا يصح أن يعلم صحة الإجماع لا يصح أن يؤمر باتباعه في تلك الحال[147].

واستدلوا بقوله تعالى: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ } [البقرة : 143]، قال الحاكم الجشمي: الآية تدل على أشياء: منها: أن الإجماع حجة لقوله: "وَسَطًا" أي عدلاً، فإذا عدّلهم اللَّه تعالى ليشهدوا لم يجز أن تكون شهادتهم مردودة، عن أبي علي وأبي القاسم وجماعة، وقوله: (لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ) أي حجة، فتدل على كون إجماعهم حجة أيضًا من هذا

146 التهذيب في التفسير للحاكم الجشمي ج 3 ص 1746
147 المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري ج 2 ص 8/7

الوجه[148]، وقال شيخنا أبو الحسين في المعتمد: والوسط من كل شيء خياره والحكيم لا يخبر بخيرية قوم ليشهدوا وهو عالم بأنهم كلهم يقدمون على كبيرة في تلك الحال فيما يشهدون به بل لا يجوز ذلك إذا علم أنهم يقدمون فيما يشهدون به على قبيح صغير أو كبير فصح أن ما شهدوا به أنه من الدين فهو صواب، إن قيل المراد بذلك أن يشهدوا بذلك في الآخرة على الامم السالفة أن أنبياءهم بلغت إليهم الرسالة وذلك يقتضي كونهم دولا في حال ما يشهدون دون حال الدنيا والجواب أنه لو كان هذا هو المراد لقال سنجعلكم أمة وسطا وأيضا فانهم إن شهدوا بتبليغ الرسل إلى الامم قبلهم والامم قد شاهدت ذلك فعلمهم بذلك أقوى من علم هذه الأمة فلم يجز أن يستشهد الأنبياء بمن علمه أضعف وأيضا فجميع الامم عدول في الآخرة على معنى أنهم لا يفعلون القبيح فلا معنى لتخصيص هذه الأمة بالعدالة لو كان المراد به الآخرة[149].

دليل قرآني آخر، قال الله تعالى: {وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا } [آل عمران : **103**]، قال أبو الحسين البصري: وقد قيل إنه استدل بذلك بأن أمر بالاعتصام بحبل الله على أنهم قد اعتصموا به وهذا باطل لأن الأمر لا يدل على وقوع امتثاله، ويمكن أن يستدل بالآية من وجوه أخر: منها أن يقال إذا أجمع أهل العصر على قول لم يجز لبعضهم أن يترك هذا القول لأنهم إذا فعلوا ذلك كانوا قد تفرقوا والله تعالى قد نهى عن ذلك والجواب أنه إن كان ما أجمعوا عليه حقا فقد حرم عليهم التفرق عنه وإن كان خطأ وجب عليهم بأجمعهم العدول عنه والإجماع على الحق وأن لا يتفرقوا عنه فقد قال المخالف إنه يحرم عليهم التفرق وإن لم يحصل الإجماع حقا.

ومنها أن يقال إذا أجمع أهل العصر على قول لم يجز لأهل العصر الثاني أن يخالفوهم لأنه إذا خالفهم أهل العصر الثاني كان أهل العصر الثاني قد تفرقوا والجواب أنه لا يوصفون بأنهم متفرقون إذا أجمعوا على مخالفة أهل العصر الأول فان افترقوا هم على قولين فقد نهوا عن ذلك لأنه يجب عليهم الاجتماع على الحق.

ومنها أن يقال إذا خالف أهل العصر الثاني لأهل العصر الأول فقد صار أهل العصر الأول مع الثاني متفرقين والنهي يمنع من ذلك والجواب أن أهل العصر الأول غير موجودين في هذه الحالة فيقال إنهم مع أهل العصر الثاني منهيون عن التفرق وأيضا فان المفهوم من قوله تعالى {واعتصموا

[148] التهذيب في التفسير ج 1 ص 627
[149] لمعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري ج 2 ص 5

بحبل الله جميعا} وقوله {ولا تفرقوا} هو أن لا يتفرقوا في الاعتصام بحبل الله كما أن المفهوم من قول الإنسان لعبيده ادخلوا الدار أجمعين أي لا تتفرقوا في دخول الدار فيجب على المستدل أن يبين ما أجمع أهل العصر عليه اعتصام بحبل الله تعالى حتى يعلم من بعدهم أنهم قد نهوا عن مفارقتهم وهذا غير ظاهر لأن قوله ولا تفرقوا مطلق في النهي عن التفرق فيتناول كل شيء[150].

دليل قرآني آخر: قوله سبحانه وتعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ} [النساء : 59] قال أبو الحسين: فشرط التنازع في وجوب الرد إلى الكتاب والسنة فدل أنهم إذا لم يتنازعوا لم يجب الرد لأن تعليق الحكم بالشرط يدل على أن ما عداه بخلافه[151]، هذه أشهر حجج المعتزلة رحمهم الله من القرآن، وهي الآيات التي تستدل بها كل المذاهب المثبتة للإجماع.

أما حججهم من السنة النبوية فهي كثيرة، لعل أبرزها ما روي عن ابن عمر، أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: إن الله لا يجمع أمتي، أو قال: أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، على ضلالة، ويد الله مع الجماعة، ومن شذ شذ إلى النار[152]، وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، قال: «من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر عليه فإنه من فارق الجماعة شبرا فمات، إلا مات ميتة جاهلية»[153] ، وما رووه عن أبي ذرٍّ، قال: قال رسولُ الله -صلى الله عليه وآله وسلم-: «مَنْ فارقَ الجماعةَ شِبراً، فقد خَلَع رِبْقَةَ الإسلام من عُنُقِهِ»[154]، هذه أشهر أدلتهم من السنة.

بهذا نعلم أن القول المعتمد عند المعتزلة أن الإجماع حجة وأن إمكان وقوعه من جهة العقل ممكن وقد دل السمع عليه، وهم لا يريدون الإجماع الفقهي فقط، بل كل اجماع ثابت، سواء إجماع الأمة على لفظ كاجماعهم على أن مرتكب الكبيرة فاسق، أو اجماعهم على ما علم من دين النبي ضرورة في أصول الدين أو اجماعهم على حديث رووه، لأن عند إطلاق لفظ الإجماع فإنه يُفهم منه إجماع الأمة على حكم شرعي مخصوص، لذلك خصص بعض العلماء إنعقاد الإجماع بالفقهاء دون غيرهم، فلا يعتبر قول المتكلمين والمحدثين والفلاسفة معتبر في انعقاد الاجماع لأنهم ليسوا من

---

[150] المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري ج 2 ص 15
[151] المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري ج 2 ص 16
[152] سنن الترمذي ج 4 ص 36
[153] صحيح البخاري ج 9 ص 47
[154] سنن أبي داود ج 7 ص 136

أهل الإجتهاد في المسائل الفقهية، وظاهر الأمر أن هذا مذهب الجويني من الأشاعرة[155]، إلا أن هذا القول - سواء قول المعتزلة أو غيرهم - خالفه النظّام المعتزلي وأصحابه، فالإجماع عند شيخنا النظّام ليس بحجة، وقد أنكره من جهة العقل لأن تطبيقه في الواقع الخارجي ممتنع عنده، حيث يرى أن إجماع الخلق الكثير على الخطأ ممكن، هذا مختصر قوله حسب فهمي، وقد ذكر المخالفين في كتبهم رجالا من المعتزلة أنكروا حجية الاجماع، منهم القاشاني[156] والجعفران، جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر[157]، لكن هذه الأقوال لا يمكن القطع بها، فلم ينقل أصحابهم عنهم هذا مثلما نُقِل عن شيخنا أبو اسحاق النظّام، فلا اعرف على ماذا استندوا في حكايتهم عن القاشاني وجعفر بن حرب، لكن أزعم أن حكايتهم عن جعفر بن مبشر قياسا منهم على ما ذكره ابن الروندي الملحد أن جعفر بن مبشر أنكر إجماع الصحابة والتابعين على ضرب شارب الخمر واعتبره خطأ ، لأنهم اجتمعوا عليه برأيهم، فكان إدعاء المخالف هنا من باب اللازم، وقد أخذ المخالفين من ابن الروندي الملحد هذا القول للتشنيع على الإمام المسلم الزاهد!، وهذا كذب على شيخنا جعفر رحمه الله، قال شيخنا الخياط رضي الله عنه في الانتصار: وهذا أيضا كذب على جعفر لا يُعرف من قوله. وهذه كتبه مشهورة معروفة وأصحابه أحياء فهل وجد في كتاب أو حكى أحد ممن خالف جعفرا أو وافقه هذه الحكاية التي حكاها هذا الماجن عنه؟[158].

وما نقل عن النظّام مبهم أيضا من وجه، فقد ذكروا شيوخنا في كل كتبهم تقريبا التي وصلتنا أن النظام أنكر حجية الإجماع، وذكر هذه النقطة المخالف كذلك، فهذا ثابت إذا عن النظام، لكل لم يبيّنوا ما هو الإجماع الذي انكره؟ فالرازي في معرض رده على الشريف المرتضى في الكلام حول اجماع الصحابة على العمل بالخبر الواحد قال: فأما قول المرتضى إن النظام وجمعا من شيوخ المعتزلة والقاشاني والإمامية ينكرون ذلك ويقسمون بالله إنهم لا يجدون علما ولا ظنا، قلنا رواية المذاهب لا تجوز بالتشهي واليمين والنظام ما أنكر ذلك بل سلم إلا أنه قال إجماع الصحابة ليس بحجة على ما حكيناه قبل ذلك وكذا قول سائر شيوخ المعتزلة[159]، فالرازي هنا يشير إلى أن النظّام لم

---

155 راجع كتاب الورقات للجويني، قال فيه في الصفحة 24: وأما الإجماع فهو اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة ونعني بالعلماء الفقهاء ونعني بالحادثة الحادثة الشرعية.

156 انظر كتاب كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعلاء الدين عبد العزيز البخاري ج 3 ص 464

157 العدة في أصول الفقه للطوسي ج2 ص 602

158 الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ص 82

159 المحصول للرازي ج 4 ص 384

ينكر الإجماع بمفهومه بشكل عام، إلا أنه أنكر جزئية فيه وهي حجية اجماع الصحابة، ويقول أحد متكلمي الشيعة نقلا عن النقيب جعفر شيخ ابن أبي الحديد: على أن النظام وأصحابه ذهبوا إلى إنه لا حجة في الاجماع، وإنه يجوز أن تجتمع الامة على الخطأ والمعصية، وعلى الفسق بل على الردة، وله كتاب موضوع في الاجماع يطعن فيه في أدلة الفقهاء، ويقول إنها الفاظ غير صريحة في كون الاجماع حجة..[160]، فظاهر قول هذا المتشيع أن النظّام أنكر الإجماع الذي يدّعيه الفقهاء بشكل عام، في حين ينقل لنا الغزالي رأي آخر للنظّام، يقول الغزالي في المستصفى: وذهب النظام إلى أن الإجماع عبارة عن كل قول قامت حجته وإن كان قول واحد وهو على خلاف اللغة والعرف لكنه سواه على مذهبه إذ لم ير الإجماع حجة وتواتر إليه بالتسامع تحريم مخالفة الإجماع فقال هو كل قول قامت حجته[161]، وهو ما أشار إليه القاضي في المغني، قال: فأما ما سلكه النظام من الطعن على القوم، ومع تخليطه في كلامه، لأنه يبالغ في التعظيم مرة، ثم يطعن فيهم أخرى، إذا تكلم في باب اجتهادهم وقياسهم، فقد دللنا على أن الإجماع حجة، وإنما أوتي في ذلك من قبل إنكاره كون ذلك حجة؛ على أن عنده أن الإجماع إذا كان من باب الخبر فهو حجة، ولا شيء أوكد من ذلك، لأنه لا يجوز أن يكونوا قد اجتهدوا، ولم يقع النكير على الحد الّذي ذكرناه، فقد تداولوا في ذلك الأخبار المنقولة عن رسول الله، صلى الله عليه وآله، في القياس والاجتهاد، إلا وذلك الإجماع منهم إجماع توقيف وخبر، فيلزمه الانقياد لإجماعهم، على طريقته[162].

وتنبه العلاّمة الشرفي لهذه النقطة، أي اختلاف الناس في المراد من كلام النظام، قال الشرفي في عدة الأكياس: وعن النَظَّام والرافضة وبعض الخوارج: أن الإجماع ليس بحجة واختلف الرواة عنهم: فمنهم من زعم أنهم إنما خالفوا في ثبوته لا في كونه حجة لأن انتشار الأُمة يحيل اطِّلاع كل واحد منهم على الحكم، ومنهم من حكى أنهم يُنفون كونه حجة ولو ثبت[163].

والذي يظهر لي – والله أعلم – أن النظّام لا يرى أن الإجماع حجة بداية من إجماع الصحابة، خاصة إجماع الفقهاء الذين احدثوا هذا الدليل في نظره، وهذا ما أشار إليه الشريف المرتضى في الشافي في الإمامة، قال: ونحن نعلم كثرة من يخالف في الاجماع كالشيعة على اختلاف مذاهبها،

---

160 شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد ج 20 ص 33
161 المستصفى للغزالي ج 1 ص 325
162 المغني في أبواب العدل والتوحيد ج 17 ص 299
163 عدة الأكياس المنتزع من شفاء صدور الناس شرح الأساس للشرفي ص 245 [نسخة الشاملة]

والنظام وأصحابه ممن لا يجوز عليه دفع الضرورات لتدينه بمذهبه، وتقربه إلى الله عز وجل باعتقاده[164]، إلى أن قال: وذكرنا حال من يخالف في الاجماع ممن لا يعترف بصحة ما ذكره، ولا هو بصورة من يدفع الضرورات، وهؤلاء الذين أشرنا إليهم يقولون إن الاحتجاج بالاجماع مما ولد الفقهاء الاحتجاج به عن قرب، وتبعهم عليه جماعة من المتكلمين، وأن الصحابة ومن كان في الصدر الأول لم يعرفوه لا سيما على هذا الوجه الذي يدعيه المخالفون، وإنما كانوا ينكرون على من خالف الحق، وخرج عن المذهب الذي تعضده الدلائل سواء كان ذلك المذهب إجماعا أو خلافا[165].

مع وضعنا في عين الإعتبار أن الإجماع بالمعنى المتعارف عليه اليوم بداية من منتصف القرن الرابع ليس هو المتعارف عليه في زمن النظّام، إذ لم تكن المذاهب مكتملة الأصول أصلا، فمذهب المعتزلة لم يكن مكتملا بالتأصيل والترتيب الذي عليه في زمن الجبّائيان مثلا، ومذهب الأشاعرة لم يكن موجودا أصلا، والإمامية كذلك لم يكن مذهبهم مكتمل الأركان، بل كان الغالب عليهم هو التجسيم، وهكذا قس على باقي المذاهب، فكان الإجماع المتعارف عليه في القرن الثالث هو اجماع الصحابة لقرب عهدهم منهم وعليه استند الفقهاء، لعل ما يؤكد ذلك أن أبرز الكتب التي تناولت الإجماع كتاب الاجماع لداود الظاهري مؤسس المذهب الظاهري والذي كان يقول بأن إجماع الصحابة حجة، وكتاب الرسالة للشافعي - إن صحت نسبة الكتاب له - الذي تناول الإجماع في فصل صغير، وكلامه أقرب إلى الظاهرية، وكلاهما معاصران للنظّام، وقد كان داود معجبا بالشافعي جدا، قال ابن كثير في البداية والنهاية: وقال داود بن علي الظاهري في كتاب جمعه في فضائل الشافعي: للشافعي من الفضائل ما لم يجتمع لغيره، من شرف نسبه، وصحة دينه ومعتقده، وسخاوة نفسه، ومعرفته بصحة الحديث وسقمه وناسخه ومنسوخه، وحفظه الكتاب والسنة وسيرة الخلفاء وحسن التصنيف، وجودة الأصحاب والتلامذة، مثل أحمد بن حنبل في زهده وورعه، وإقامته على السنة. ثم سرد أعيان أصحابه من البغاددة والمصريين، وكذا عد أبو داود من جملة تلاميذه في الفقه أحمد بن حنبل[166]، ولمّا كانت حجة الفقهاء هي آيات مخصوصة وكذلك أحاديث نبوية واستدلالهم

[164] الشافي في الإمامة للشريف المرتضى ص 241
[165] الشافي في الإمامة للشريف المرتضى ص 248
[166] البداية والنهاية لابن كثير ج 10 ص 253

بإجماع الصحابة فقد ذهب النظّام إلى أن هذه الآيات التي استدلوا بها غير صريحة في كون هذا الإجماع حجة، وأن تلك الروايات آحاد، وأما الصحابة فقد تتبعهم وبيّن غلط كل واحد منهم – حسب قوله – ، قال المتكلم الشيعي في كتابه الذي نقل عنه ابن ابي الحديد عن طريق شيخه النقيب جعفر: ويقول إنها الفاظ غير صريحة في كون الاجماع حجة، نحو قوله:(جعلناكم أمة وسطا) وقوله:(كنتم خير أمة) وقوله:(ويتبع غير سبيل المؤمنين)، وأما الخبر الذى صورته:(لا تجتمع أمتى على الخطأ)، فخبر واحد، وأمثل دليل للفقهاء قولهم: إن الهمم المختلفة، والاراء المتباينة، إذا كان أربابها كثيرة عظيمة، فإنه يستحيل اجتماعهم على الخطأ، وهذا باطل باليهود والنصارى وغيرهم من فرق الضلال.

هذه خلاصة ما كان النقيب أبو جعفر، علقه بخطه من الجزء الذى أقرأناه[167].

بهذا يمكن أن نلخص مذهب النظّام في نقاط:

أولا: عند النظّام لا يُعرف صحة الحكم أو القول بعدد الرجال القائلين به ولا بإيمان جماعة بأنه حق، وإنما تُعرف صحة الشيء بذاته كالبديهيات العقلية، أو بما يوافق العقل ومحكم التنزيل والحديث الصحيح، فالحق لا يُعرف بعدد قائليه ولهذا قال علي بن أبي طالب – عليه السلام –: "يا حارِ، الحق لا يعرف بالرجال، اعرف الحق تعرف أهله.

ثانيا: أنه يجوز عنده من جهة العقل أن تجمع جماعة على باطل كاليهود والنصارى والمجوس والملحدة، كما أشار هو، وعنده أنه ليس هناك مزيّة للمسلمين على غيرهم هنا من جهة العقل، فهذا الحكم يشمل أي جماعة.

ثالثا: أنه يتعذر من جهة العقل اجماع كل المجتهدين لانتشارهم في مشارق الأرض ومغاربها فيمتنع نقل الحكم إليهم عادة وإذا امتنع الأصل امتنع الفرع لأن الموقوف على المحال محال ممنوع إذ الانتشار إنما يمنع النقل عادة فيمن قعد في قعر بيته لا يبحث ولا يطلب...[168].

رابعا: إن الإجماع عند الفقهاء وغيرهم يكون مستندا إلى دليل بالضرورة، وهذا الدليل لا يخلو من حالتين، إما أنه دليل قطعي أو دليل ظني، إن كان دليلا قطعيا فمن المحال أن يخفى على الأمة لأن الله تعالى قال: {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ} [النحل : 89] وقال عز وجل: {الْيَوْمَ

---

167 شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد ج 20 ص 34

168 راجع شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل لعلي بن صلاح بن علي بن محمد الطبري ص 192 [نسخة الشاملة]

أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة : 3] فلا يحتاج إلى الإجماع هنا، بل لا معنى له، وإن كان دليلا ظنيا فممتنع من جهة العادة إجماع أمة عليه، لأن الدليل الظني دائما مثار خلاف وهذا من خصائص الخبر المظنون.

خامسا: ليست هناك ضوابط محددة لمعرفة المجتهد وغير المجتهد وتقرير أن هذا العالم معدود في الإجماع وذلك غير معتد به، فليس هناك إتفاق على رجل واحد بعينه في هذه الأمة إلا النبي صلوات الله عليه، فالمسلمون باختلاف مذاهبهم قد اختلفوا في اصحابه وتكلموا فيهم وقد نزل الوحي في حضرتهم، كالخلفاء الأربعة وأبي هريرة وعائشة أم المؤمنين وغيرهم من الصحابة، وفي بعضهم نزلت آيات، فإذا كان هذا الاختلاف واقع في الصحابة ففي غيرهم أبيّن وأوضح.

سادسا: أنه ليس هناك ثم إجماع إلا في المعلوم من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم ضرورة كالعلم بأنه لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وأن القرآن كلامه ووحيه أنزله على رسوله، والإيمان بكل كتبه ورسله دون تفريق بينهم وكذا الملائكة واليوم الآخر، وأن الصلوات خمس وصيام رمضان وحج البيت والزكاة، وقد قلنا أنه لا يحتاج إلى الإجماع هنا لأن هذا الأمر يكون معلوما عند كل المسلمين، بل لو أردنا الغوص في أقوال المذاهب المندثرة لرأينا فرقا روي عنهم خلاف ذلك، كالمروي عن بعض الرافضة قولهم بأن القرآن فيه زيادة ونقصان، وكفرقة البِدْعِيَّةُ الذين يزعمون أن الصلاة ثلاث لا توقيت لها بركعة أو ركعتين، ويدينون بالحج في كل السنة، ويكفرون مَنْ خطب في العيدين، ويوجبون قطع السارق من المنكب، ويأمرون الحائض بالصوم والصلاة، ويحرمون أخذ الجزية من المجوس، ويحرمون الرجم، وأكل السمك إلا أن يذبح، وكل هذا خلاف ما عليه المذاهب اليوم، وأما باقي المسائل فلم يثبت فيها إجماع الأمة في أصول الدين والفقه ومسائله، ففي التوحيد اختلفت الأمة إختلافا ظاهرا لا يمكن دفعه، بداية من قدم العالم وحدوثه بين الفلاسفة المسلمين ومن قال بقولهم وبين أكثر المذاهب، مرورا إلى صفات الباري تعالى الذاتية والفعلية والرؤية وكذا اختلفوا في باب العدل والوعد والوعيد والأسماء والأحكام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يخفى على القارئ قضية خلق القرآن والقضاء والقدر، أما مسائل الفقه فقد فاختلاف المذاهب فيها ظاهر، وقد اختلف في بعضها الصحابة، بل إن هذه المسائل قد تجد في المذهب الواحد أكثر من قول، سواء في فروع العقيدة أو الفقه، وكذلك الأدلة، فبينما ترى فرق أن العقل دليل

فهناك فرق لا تقول به أو تُحَقره، وكما أن هناك فرقا تؤمن بحجة الخبر الواحد في أصول الدين هناك فرق لا تقول بهذا، ومثل هذا في أصول الفقه، كاختلافهم في القياس وفي الإجماع ذاته، واختلافهم في الصحابة أيضا.

وربما يقول النظّام كذلك: إن الإجماع في المسائل الفقهية متعذر لما ذكرناه من اختلافهم، وأما المعلوم من دين النبي ضرورة منها فلا يحتاج إلى إجماع، أما العقيدة فالمعلوم من دين النبي ضرورة لا يحتاج إجماعا أيضا كما تقدم، وأما فروعها فالخلاف فيها ظاهر، والاجماع فيها متعذر كذلك، ووفقا لحديث يستدل به كل مذهب على صحته فكلام النظّام هنا يكون لازما لهم، وهو الحديث المروي عن النبي أنه قال: «إن أهل الكتاب تفرقوا في دينهم على اثنتين وسبعين ملة، وتفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين كلها في النار إلا واحدة وهي الجماعة..»[169]، وهذا الخبر ظاهره يصحح مذهب النظام في تعذر الإجماع، إلا أنه خبر لا يصح إسناده للنبي والخلاف فيه وفي لفظة كلها في النار إلا واحدة معلوم، وليس هذا مقام ذكر أدلة ضعفه سندا ومتنا.

سابعا: على مذهب النظّام لا يجوز أن يُستدل على أن الإجماع حجة لأن الصحابة أو أهل المدينة أجمعوا - ردّا منه على أهل الظاهر وعند الإمام مالك- ، وذلك لوجوه، أولها هو الدور، لأنك لم تزد عنده إلا أنك فزعت لإثبات الشيء بذاته، فقولك الإجماع حجة لأن الصحابة أجمعوا على شيء، دور، فهو لا يُسلم بأن الإجماع حجة من الأساس فكيف تستدل عليه بأن الصحابة أو أهل المدينة أجمعوا، فيجب أن تثبت له حجية الإجماع أولا بدليل العقل والسمع أو أحدهما، ثاني الوجوه، أن الصحابة انفسهم قدح بعضهم في بعض وخالفوا بعضهم البعض عند شيخنا النظّام، قال النظّام: رأينا بعض الصحابة يقدح في البعض وذلك يقتضي توجه القدح إما في القادح إن كان كاذبا وإما في المقدوح فيه إن كان القادح صادقا:

1- قال عمران بن الحصين والله لو أردت لحدثت عن رسول الله عليه الصلاة والسلام يومين متتابعين فإني سمعت كما سمعوا وشاهدت كما شاهدوا ولكنهم يحدثون أحاديث ما هي كما يقولون وأخاف أن يشبه لي كما شبه لهم.

---

169 المستدرك على الصحيحين للحاكم ج1 ص 218

2- عن حذيفة أنه يحلف لعثمان بن عفان على أشياء بالله أنه ما قالها وقد سمعناه قالها فقلنا له فيه فقال إني اشتري ديني بعضه ببعض مخافة أن يذهب كله.

3- ابن عباس رضي الله عنهما بلغه أن ابن عمر رضي الله عنهما يروي أن الميت ليعذب ببكاء أهله قال ذهل أبو عبد الرحمن إنما مر النبي عليه الصلاة والسلام بيهودي يبكي على ميت فقال إنه ليبكي عليه وإنه ليعذب.

4- ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي عليه الصلاة والسلام قال في الضب لا آكله ولا أحله ولا أحرمه فقال زيد الأصم قلت لابن عباس إن أناسا يقولون أنه عليه الصلاة والسلام قال في الضب كل لا آكله ولا أحله ولا أحرمه قال بئس ما قلتم ما بعث الله النبي إلا محللا ومحرما.

5- عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقف على قليب بدر فقال هل وجدتم ما وعد ربكم حقا ثم قال إنهم الآن يسمعون ما أقول فذكروه لعائشة رضي الله عنها فقالت لا بل قال إنهم ليعلمون أن الذي كنت أقول لهم هو الحق قال النظام وهذا هو التكذيب ولما روت فاطمة بنت قيس أن زوجي طلقني ثلاثا ولم يجعل لي رسول الله عليه الصلاة والسلام سكنى ولا نفقة فقال عمر لا نقبل قول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت وقالت عائشة رضي الله عنها يا فاطمة قد قتلت الناس ومعلوم أنها كانت من المهاجرات مع أنها عند عمر وعائشة رضي الله عنهما كاذبة.

6- أن عمر رضي الله عنه ضرب أبي موسى رضي الله عنه في خبر الاستيذان حتى شهد له أبو سعيد الخدري.

7- كان علي رضي الله عنه يستحلف الرواة فلو كانوا غير متهمين لما استحلفهم فإن عليا أعلم بهم منا.

8- حميد بن عبد الرحمن الحميري بعث ابن أخ له إلى الكوفة وقال سل علي بن أبي طالب عن الحديث الذي رواه عنه أهل الكوفة في البصرة فإن كان حقا فخبرنا عنه فأتى الكوفة فلقي الحسن بن علي رضي الله عنهما فأخبره الخبر فقال له الحسن ارجع إلى عمك وقل له قال أمير المؤمنين يعني أباه إذا حدثتكم عن رسول الله فإني لن أكذب على الله ولا على رسوله وإذا حدثتكم برأيي فإنما أنا رجل محارب ويروي عنه هذا المعنى بروايات، قال عمرو بن عبيد الله وهاشم الأوقص يرى أن

قوله أمرت أن أقاتل الناس أو القاسطين أو المارقين من ذلك وقوله في ذي الثدية ما كذبت ولا كذبت فإنما ربما كان الشيء عنده حقا فيقول إن الرسول أمرني به لأن الرسول كان آمرا بكل حق.

9- عن أبي سعيد الخدري وجابر وأنس رضي الله عنهم قال وذكر سنة مائة أنه لا يبقى على ظهرها نفس منفوسة ثم يروي أن عليا رضي الله عنه قال لأبي مسعود إنك تفتي الناس قال أجل وأخبرهم أن الأخير شر قال فأخبرني ما سمعت منه قال سمعته يقول لا يأتي على الناس مائة سنة وعلى الأرض عين تطرف، فقال علي أخطأت وأخطأت في أول فتواك إنما قال ذلك لمن حضره يومئذ وهل الرجاء الا بعد مائة.

10- أبو هريرة رضي الله عنه أنه قال عليه الصلاة والسلام الشمس والقمر نوران مكوران في النار يوم القيامة قال الحسن ما ذنبهما قال أبو هريرة أحدثك عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهذا من الحسن رد على أبي هريرة.

11- قال علي لعمر رضي الله عنهما في قصة الجنين إن كان هذا جهد رأيهم فقد قصرّوا وإن كانوا قاربوك فقد غشوك وهذا من علي رضي الله عنه حكم بجواز اللبس.

12- أبو الأشعث قال كنا في غزاة وعلينا معاوية فأصبنا ذهبا وفضة فأمر معاوية رجلا ببيعها للناس في أعطياتهم فتسارع الناس فيها فقام عبادة بن الصامت رضي الله عنه فنهاهم فردوها فأتى الرجل معاوية فشكا إليه فقام معاوية خطيبا فقال ما بال رجال يحدثون عن رسول الله عليه الصلاة والسلام أحاديث قد كنا نشهده ونصحبه فلم نسمعها منه فقام عبادة واعاد القصة ثم قال والله لنحدثن عن رسول الله عليه الصلاة والسلام وإن كره معاوية أو قال وإن رغم ما أبالي أن لا أصحبه في جنده فهذا يدل إما على كذب عبادة أو كذب معاوية ولو كذبنا معاوية لكذبنا أصحاب صفين كالمغيرة وغيره، وعلى أن معاوية لو كان كذابا لما ولاه عمر وعثمان على الناس.

13- إن أبا موسى قام على منبر الكوفة لما بلغه أن عليا رضي الله عنه أقبل يريد البصرة فحمد الله وأثنى عليه ثم قال يا أهل الكوفة والله ما أعلم واليا أحرص على صلاح الرعية مني والله لقد منعتكم حقا كان لكم بيمين كاذبة فأستغفر الله منها وهذا إقرار منه على نفسه باليمين الكاذبة.

14- روى أبو بكر وعمر رضي الله عنهما يوم السقيفة أنه عليه الصلاة والسلام قال: الأئمة من قريش، ثم رويتم أشياء ثلاثة تناقضه، أحدها قول عمر رضي الله عنه في آخر حياته: لو كان سالم حيا

لما تخالجني فيه شك، وسالم مولى إمرأة من الأنصار وهي حازت ميراثه، وثانيها أنه عليه الصلاة والسلام قال اسمع وأطع ولو كان عبدا حبشيا، وثالثها قوله عليه الصلاة والسلام لو كنت مستخلفا من هذه الأمة أحدا من غير مشورة لاستخلفت ابن أم عبد.

15- لما روى أبو هريرة أنه عليه الصلاة والسلام أنه نهى عن المشي بخف واحد، وعنه: إن المرأة والكلب والحمار يقطعن الصلاة، مشت عائشة رضي الله عنها في خف واحد وقالت لأخالفن أبا هريرة وقالت كذلك ربما رأيت الرسول عليه الصلاة والسلام وسط السرير وأنا على السرير بينه وبين القبلة.

16- روى أبو هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال إن الميت على من غسله الغسل وعلى من حمله الوضوء فبلغ ذلك عائشة رضي الله عنها فقالت أنجاس موتاكم.

17- عن ابراهيم أن عليا رضي الله عنه بلغه أن أبا هريرة يبتدئ بميامينه في الوضوء وفي اللباس فدعا بماء فتوضأ وبدأ بمياسيره وقال لأخالفن أبا هريرة.

18- إن أصحاب عبد الله لما بلغهم خبر أبي هريرة: من قام من منامه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا قالوا إن أبا هريرة مكثار فكيف نصنع بالمهراس.

19- لما قال أبو هريرة حدثني خليلي، قال له علي رضي الله عنه متى كان خليلك، وقال عمرو بن عبيد الله كأنه ما سمع قوله عليه الصلاة والسلام: لو كنت متخذا خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا.

20- لما روى أبو هريرة من أصبح جنبا فلا صوم له أرسل مروان في ذلك إلى عائشة وحفصة رضي الله عنهما فقالتا: كان النبي عليه الصلاة والسلام يصبح جنبا ثم يصوم فقال للرسول اذهب إلى أبي هريرة فأخبره بذلك فقال أبو هريرة أخبرني بذلك الفضل بن عباس، قال النظام والاستدلال به من ثلاثة أوجه أحدها أنه استشهد ميتا وثانيها أنه لو لم يكن متهما فيه لما سألوا غيره وثالثها أن عائشة وحفصة رضي الله عنهما كذبتاه.

21- ولما روى أبو سعيد الخدري خبر الربا قال ابن عباس نحن أعلم بهذا وفينا نزلت آية الربا فقال الخدري أحدثك عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وتقول لي ما تقول والله لا يظلني وإياك سقف بيت وهذا تكاذب بين ابن عباس وأبي سعيد.

22- لما قدم ابن عباس البصرة سمع الناس يتحدثون عن أبي موسى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فكتب إليه فقال أبو موسى لا أعرف منها حديثا.

23- روي أن عمر رضي الله عنه كان إذا ولي أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الأعمال وشيعهم قال لهم عند الوداع أقلّوا الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، قال النظام فلولا التهمة لما جاز المنع من العلم.

24- رووا عن سهل بن أبي خيثمة في القسامة ثم إن عبد الرحمن بن عبيد قال والله ما كان الحديث كما حدث سهل ولقد وهم وإنما كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كتب إلى أهل خبير إن قتيلا وجد في أوديتكم فدوه فكتبوا يحلفون بالله ما قتلوه فواده رسول الله من عنده، وقال محمد بن اسحاق سمعت عمرو بن شعيب في المسجد الحرام يحلف بالله الذي لا إله إلا هو أن حديث سهل ليس كما حدّث.

25- قال أصحاب الشعبي إنك لا ترى طلاق المكره، قال أنتم تكذبون علي وأنا حي فكيف لا تكذبون على إبراهيم وقد مات.

26- قال ابن أبي ملكية: ألا تعجب حدثني عروة عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت أهللت بعمرة وقال القاسم إنها قالت بحجة.

27- قال صدقة بن يسار سمعت أنه عليه الصلاة والسلام قال في الذي يسافر وحده وفي الإثنين شيطان وشيطانان، فلقيت القاسم بن محمد فسألته فقال كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يبعث البريد وحده وكان النبي وصاحبه وحدهما فهذا من القاسم تكذيب بهذا الخبر.

28- كان ابن سيرين يعيب الحسن في التفسير وكان الحسن يعيبه في التعبير ويقول كأنه من ولد يعقوب.

29- قال ابن عباس رضي الله عنهما: الحجر الأسود من الجنة وكان أشد بياضا من الثلج حتى سودته خطايا أهل الشرك، فسئل ابن الحنفية عن الحجر وقيل له أن ابن عباس يقول هو من الجنة، فقال هو من بعض الأودية، قال النظام لو كان كفر أهل الجاهلية يسوّد الحجر لكان إسلام المؤمنين يبيّضه ولأن الحجارة قد تكون سوداء وبيضاء فلو كان ذلك السواد من الكفر لوجب أن يكون سوادها

بخلاف سائر الأحجار ليحصل التمييز ولأنه لو كان كذلك لاشتهر ذلك لأنه من الوقائع العجيبة كالطير الأبابيل.

30- روى أبو سعيد الخدري أنه لا هجرة بعد الفتح لكن جهاد ونية، فقال له مروان كذبت وعنده رافع ابن خديج وزيد بن ثابت وهما قاعدان على سريره، فقال أبو سعيد لو شاء هذان لعرّفاك ولكن هذا يخاف أن تنزعه عن عرافة قومه وهذا يخشى أن تنزعه عن الصدقة فسكتا فرفع مروان عليه الدرة فلما رأيا ذلك قالا صدق.

31- عطاء بن أبي رباح قيل له روى عكرمة عن ابن عباس أنه قال سبق الكتاب الخفين، قال: كذب، أنا رأيت ابن عباس يمسح على الخفين.

32- قال أيوب لسعيد بن جبير إن جابر بن زيد يقول إذا زوج السيد العبد فالطلاق بيد السيد، قال كذب جابر.

33- قال عروة لابن عباس أضللت الناس يا ابن عباس قال وما ذاك يا عروة قال تأمرنا بالعمرة في هذه الأيام وليست فيها عمرة، قال أفلا تسأل أمك عن هذا فإنها قد شهدته، قال عروة فإن أبا بكر وعمر كانا لا يفعلانه، قال هذا الذي أضلكم، أحدثكم عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وتحدثونني فيه عن أبي بكر وعمر، فقال عروة: أبو بكر وعمر كانا أتبع لسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأعلم بها منك، وهذا تكذيب من عروة لابن عباس.

34- رويتم عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قال أي سماء تضلني! وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأي ثم رويتم أنه سئل عن الكلالة فقال أقول فيها برأيي فإن كان صوابا فمن الله وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان، قال النظام وهذان الأثران متناقضان، ثم رويتم أن عمر رضي الله عنه قال إني لأستحيي أن أخالف أبا بكر، قال النظام فإن كان عمر استقبح مخالفة أبي بكر فلم خالفه في سائر المسائل فإنه قد خالفه في الجد وفي أهل الردة وقسمة الغنائم، ثم إن النظام قدح في ابن مسعود رضي الله عنه خاصة من وجوه أولها: زعم أنه رأى القمر انشق وهذا كذب ظاهر لأن الله تعالى ما شق القمر له وحده وإنما يشقه آية للعالمين فكيف لم يعرف ذلك غيره ولم يؤرخ الناس به ولم يذكره شاعر ولم يسلم عنده كافر ولم يحتج به مسلم على ملحد، ثانيها: أنكر ابن مسعود كون المعوذتين من القرآن فكأنه ما شاهد قراءة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لهما ولم يهتدي إلى ما

فيهما من الفصاحة المعجزة أو لم يصدّق جماعة الأمة في كونهما من القرآن، فإن كانت تلك الجماعة ليست حجة عليه فأولى أن لا تكون حجة علينا، فنحن معذورون في أن لا نقبل قولهم، ثالثها: اختار المسلمون قراءة زيد وهو خالف الكل ولم يقرأ بها، رابعها: لما صلى عثمان رضي الله عنه بمنى أربعا عابه فقيل له فيه فقال الخلاف شر والفرقة شر، ثم إنه عمل بالفرقة في أمور كثيرة، خامسها: ما زال يقدح القول في عثمان ويسرّ القول فيه منذ اختار قراءة زيد ورأى أناسا من الزط فقال هؤلاء أشبه من رأيت بالجن ليلة الجن ثم قال علقمة قلت لابن مسعود أكنت مع النبي عليه الصلاة والسلام ليلة الجن فقال ما شهدها منا أحد، سادسها سأله عمر رضي الله عنه عن شئ من الصرف فقال لا بأس به فقال عمر رضي الله عنه لكني أكرهه فقال قد كرهته إذ كرهته، فرجع عن قول إلى قول بغير دليل.

قال النظام فقد ثبت قدح بعضهم في البعض فإن صدق القادح فقد توجه العيب وإن كذب فكذلك[170].

هذه سبعة وجوه عقلية ربما يوردها النظّام على من يقول بحجية الإجماع، أما ذكر نقده من جهة السمع على مذهبه سنذكره إن شاء الله.

فرع: نقد أدلة النظام

أما الوجه الأول وهو أنه لا يُعرف صحة الحكم أو القول بعدد الرجال القائلين به ولا بإيمان جماعة بأنه حق، وإنما تُعرف صحة الشيء بذاته كالبديهيات العقلية، أو بما يوافق العقل ومحكم التنزيل والحديث الصحيح، فهذا صحيح ولا يخالف فيه القائلين بالإجماع من الأساس، لأنه ظهر عندهم أن الإجماع ثابت من جهة السمع أي أن النص دل عليه، وعندهم أن الإجماع حتى لو لم يرد به نص – تنزّلا لقول النظام – فإنه من جهة العقل داخل في دائرة الإمكان والنص لم يمنع منه.

أما الوجه الثاني: وهو أنه يجوز عنده من جهة العقل أن تجمع جماعة على باطل كاليهود والنصارى والمجوس والملحدة، وأنه ليس هناك مزيّة للمسلمين على غيرهم هنا من جهة العقل، فهذا الحكم يشمل أي جماعة، فهذا صحيح أيضا، والقائل بالإجماع لا ينازع هنا وإنما النزاع في

---

170 المحصول للرازي ج 4 ص 336/308

اثباته من جهة السمع، وذلك أن القائلين بالإجماع على مذهبين، الأول يقولون بأنه ممكن من جهة العقل والثاني أنه ممتنع عقلا إلا أن السمع دل عليه، وهذا القول باطل والله أعلم، لأن صاحب الشريعة لا يأمر بالمحالات ولا يكلفنا بها فهذا قبيح ومخالف للعقل، فإن كان إجماع أمة ما على الحق ممكن من جهة العقل واجماعها على الباطل ممكن أيضا فالسمع هو الفاصل، وعندهم أن السمع دل عليه.

أما الوجه الثالث وهو أنه يتعذر من جهة العقل اجماع كل المجتهدين لانتشارهم في مشارق الأرض ومغاربها فيمتنع نقل الحكم إليهم عادة وإذا امتنع الأصل امتنع الفرع لأن الموقوف على المحال محال، فهذا غير صحيح، بل إن اجماعهم غير متعذر وخاصة في عصرنا هذا الذي أصبح فيه التواصل أسهل وأسرع مما يكون أو يتخيله النظّام، وإنما يتعذر عند إنقطاع التواصل وبقاء العلماء في بيوتهم، أما الخروج والطلب فلا.

أما الوجه الرابع وهو أن الإجماع عند الفقهاء وغيرهم يكون مستندا إلى دليل بالضرورة، وهذا الدليل لا يخلو من حالتين، إما أنه دليل قطعي أو دليل ظني، إن كان دليلا قطعيا فمن المحال أن يخفى على الأمة لأن الله تعالى قال: {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ} [النحل : 89] وقال عز وجل: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} [المائدة : 3] فلا يحتاج إلى الإجماع هنا، بل لا معنى له، وإن كان دليلا ظنيا فممتنع من جهة العادة إجماع أمة عليه، لأن الدليل الظني دائما مثار خلاف وهذا من خصائص الخبر المظنون.

قلنا: قد اجمعت الأمة على صحة أحاديث آحاد ظنية الثبوت، وقالت بصحتها كل المذاهب، والذي قال {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ} وقال: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} [الحشر : 7] هو من قال أيضا: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} آمرا الأخذ بالسنة التي أغلبها من طريق الآحاد.

أما الوجه الخامس وهو أنه ليست هناك ضوابط محددة لمعرفة المجتهد وغير المجتهد وتقرير أن هذا العالِم معدود في الإجماع وذلك غير معتد به، فليس هناك إتفاق على رجل واحد بعينه في هذه الأمة إلا النبي صلوات الله عليه، فالمسلمون باختلاف مذاهبهم قد اختلفوا في اصحابه وتكلموا فيهم وقد نزل الوحي في حضرتهم، كالخلفاء الأربعة وأبي هريرة وعائشة أم المؤمنين وغيرهم من

الصحابة، وفي بعضهم نزلت آيات، فإذا كان هذا الاختلاف واقع في الصحابة ففي غيرهم أبيّن وأوضح.

قلنا: لو أخذنا هذا كدليل على بطلان الإجماع لبطل الدين نفسه، ألا ترى أن القرآن لم يصلنا إلا من جهة الصحابة وأن السنن لم تصلنا إلا منهم، ومن المحال أن تجد إنسان اتفق على صدقه وخيريته البشر، وقد اختلفوا في أنبياء الله، بل اختلفوا في الله تعالى، فمنهم من آمن ومنهم من كفر وأنكر وجوده، فإن اختلاف الناس على أشخاص معينين لا يسقط عدالتهم ولا يطعن في علمهم ومكانتهم، وقد وضع العلماء ضوابط لمعرفة المعتد به في الإجماع وغير المعتد به، فالمعتد به من كان عالما بالتفسير والحديث والفقه وأصول الدين، معروف بالورع والتقى، وقيل أن الإجماع هو إجماع المذاهب المعتد بها المعترف بوزنها ومكانتها.

أما الوجه السادس وهو أنه ليس هناك ثمة إجماع إلا في المعلوم من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم ضرورة كالعلم بأنه لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وأن القرآن كلامه ووحيه أنزله على رسوله، والإيمان بكل كتبه ورسله دون تفريق بينهم وكذا الملائكة واليوم الآخر، وأن الصلوات خمس وصيام رمضان وحج البيت والزكاة، وقد قلنا أنه لا يحتاج إلى الإجماع هنا لأن هذا الأمر يكون معلوما عند كل المسلمين، بل لو أردنا الغوص في أقوال المذاهب المندثرة لرأينا فرقا روي عنهم خلاف ذلك، كالمروي عن بعض الرافضة قولهم بأن القرآن فيه زيادة ونقصان، وكفرقة البِدْعِيَّة الذين يزعمون أن الصلاة ثلاث لا توقيت لها بركعة أو ركعتين، ويدينون بالحج في كل السنة، ويكفرون مَنْ خطب في العيدين، ويوجبون قطع السارق من المنكب، ويأمرون الحائض بالصوم والصلاة، ويحرمون أخذ الجزية من المجوس، ويحرمون الرجم، وأكل السمك إلا أن يذبح، وكل هذا خلاف ما عليه المذاهب اليوم، وأما باقي المسائل فلم يثبت فيها إجماع الأمة في أصول الدين والفقه ومسائله، ففي التوحيد اختلفت الأمة إختلافا ظاهرا لا يمكن دفعه، بداية من قدم العالم وحدوثه بين الفلاسفة المسلمين ومن قال بقولهم وبين أكثر المذاهب، مرورا إلى صفات الباري تعالى الذاتية والفعلية والرؤية وكذا اختلفوا في باب العدل والوعد والوعيد والأسماء والأحكام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يخفى على القارئ قضية خلق القرآن والقضاء والقدر، أما مسائل الفقه فاختلاف المذاهب فيها ظاهر، وقد اختلف في بعضها الصحابة، بل إن هذه المسائل قد

تجد في المذهب الواحد أكثر من قول، سواء في فروع العقيدة أو الفقه، وكذلك الأدلة، فبينما ترى فرق أن العقل دليل فهناك فرق لا تقول به أو تُحَقره، وكما أن هناك فرقا تؤمن بحجة الخبر الواحد في أصول الدين هناك فرق لا تقول بهذا، ومثل هذا في أصول الفقه، كاختلافهم في القياس وفي الإجماع ذاته، واختلافهم في الصحابة أيضا.

يقال له: أما قوله لو أردنا الغوص في أقوال المذاهب المندثرة لرأينا فرقا روي عنهم خلاف ذلك..الخ، فلهذا وضع الإجماع كقاعدة، لبيان الثابت والمتغير في الدين، وكوسيلة ردع لمن تسول له نفسه التلاعب بأمر الأصول والأركان، فلو قال احدهم أن الصلاة ثلاث وليست خمس وزعم أن هذا هو التجديد وأن الدين لم يمنع منه بل حث عليه، يكون محجوجا بالإجماع ويكون بخرقه كافرا، وأما الفرق التي ذكرها فهي غير موجودة اليوم وإن وجدت فلا تعتبر داخلة في الإسلام لثبوت كفرهم، أما الإمامية فهم مختلفين في هذا القول وقلة من صرحوا به والثابت عندهم اليوم خلاف ذلك وهو ما عليه كل المسلمين ولله الحمد، أما الخلاف في فروع مسائل العقيدة فصحيح ليس فيه إجماع وذلك ما عليه العقلاء والمحققين بل أكثر الأمة اليوم أنه لا تكفير فيها، لأن العبرة بما كان معلوما من دين النبي ضرورة وهو عند النظام لا يحتاج اجماعا، أما مسائل الفقه المختلف فيها فلم يدّعي القائل بالإجماع أن هناك اجماع فيها أصلا، لأنه عندهم يجوز الأخذ بأي رأي ثبت عندك صحته ولا يذم المخالف في ذلك، وقد اختلف الصحابة في بعضها ولم يفسق أحدهم الآخر ولم يضلله، وكذا الأدلة نفس الكلام عليها.

أما ما قد يقوله النظّام أن الإجماع في المسائل الفقهية متعذر لما ذكرناه من اختلافهم، وأما المعلوم من دين النبي ضرورة منها فلا يحتاج إلى إجماع، أما العقيدة فالمعلوم من دين النبي ضرورة لا يحتاج إجماعا أيضا كما تقدم، وأما فروعها فالخلاف فيها ظاهر، والاجماع فيها متعذر كذلك، ووفقا لحديث يستدل به كل مذهب على صحته فكلام النظّام هنا يكون لازما لهم، وهو الحديث المروي عن النبي أنه قال: «إن أهل الكتاب تفرقوا في دينهم على اثنتين وسبعين ملة، وتفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين كلها في النار إلا واحدة وهي الجماعة..»[171]، فقد قلنا أن هذا الخبر لا يصح إسناده للنبي والخلاف فيه وفي لفظة كلها في النار إلا واحدة معلوم، فالاستدلال به باطل.

---

[171] المستدرك على الصحيحين للحاكم ج1 ص 218

أما الوجه السابع وهو أنه لا يجوز أن يُستدل على أن الإجماع حجة لأن الصحابة أو أهل المدينة أجمعوا - ردّا منه على أهل الظاهر وعند الإمام مالك- ، وذلك لوجوه، أولها هو الدور، لأنك لم تزد عنده إلا أنك فزعت لإثبات الشيء بذاته، فقولك الإجماع حجة لأن الصحابة أجمعوا على شيء، دور، فهو لا يُسلّم بأن الإجماع حجة من الأساس فكيف تستدل عليه بأن الصحابة أو أهل المدينة أجمعوا، فيجب أن تثبت له حجية الإجماع أولا بدليل العقل والسمع أو أحدهما.

قلنا: هذا الكلام غير لازم لنا، لأنه عندنا أن إجماع الصحابة فقط أو آل البيت أو أهل المدينة ليس بحجة، لأنهم بعض الأمة، وعندنا أن الإجماع هو اجماع الأمة، وتفاصيل حجية اجماع أهل عصر محدد حجة على من اتى بعدهم أم لا فهو من فروع الاجماع والكلام هنا عن الاصل، ويحتاج هذا الفرع تفصيل وليس هذا مقامه بل في كتب اصول الفقه، وإنما هنا الكلام عن الاصل وهو الاجماع.

ثاني الوجوه، أنه قال الصحابة انفسهم قدح بعضهم في بعض وخالفوا بعضهم البعض وذكر الوجوه التي يراها تقدح في الاجماع:

1- قال عمران بن الحصين والله لو أردت لحدثت عن رسول الله عليه الصلاة والسلام يومين متتابعين فإني سمعت كما سمعوا وشاهدت كما شاهدوا ولكنهم يحدثون أحاديث ما هي كما يقولون وأخاف أن يشبه لي كما شبه لهم.

قلت: هو يريد ما ذكره احمد في مسنده قال: حدثنا إسماعيل، حدثنا أبو هارون الغنوي، عن مطرف قال: قال لي عمران بن حصين: أي مطرف، والله إن كنت لأرى أني لو شئت حدثت عن نبي الله صلى الله عليه وآله وسلم يومين متتابعين لا أعيد حديثا، ثم لقد زادني بطئا عن ذلك وكراهية له أن " رجالا من أصحاب محمد صلى الله عليه وآله وسلم، أو من بعض أصحاب محمد صلى الله عليه وآله وسلم، شهدت كما شهدوا، وسمعت كما سمعوا يحدثون أحاديث ما هي كما يقولون، ولقد علمت أنهم لا يألون عن الخير، فأخاف أن يشبه لي كما شبه لهم، فكان أحيانا يقول: لو حدثتكم أني سمعت من نبي الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا وكذا رأيت أني قد صدقت، وأحيانا يعزم فيقول: سمعت نبي الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول كذا وكذا " قال أبو عبد الرحمن: حدثني نصر بن علي، حدثنا بشر بن المفضل، عن أبي هارون الغنوي قال: حدثني هانئ الأعور، عن مطرف،

عن عمران هو ابن حصين، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نحو هذا الحديث، فحدثت به أبي فاستحسنه وقال: زاد فيه رجلا[172].

وإسناد هذا الخبر ضعيف، لأنه منقطع، أبو هارون الغنوي- وهو إبراهيم بن العلاء- لم يسمعه من مطرف- وهو ابن عبد الله بن الشخير، ولو فرضنا صحته فليس معناه ما ذهب إليه النظّام، فعمران لا يريد تكذيبهم ولم يشك للحظة كما في الخبر في خيرتهم ونيتهم، وإنما رأى أن بعضهم يروي الحديث بالمعنى لا كما سمعه حرفيا، والظاهر أن عمران يبدوا أنه لا يرى رواية الحديث بالمعنى - والله اعلم - ورواية الحديث بالمعنى تكلمنا فيه وبيّنا أنه ليس هناك ما يستقبح أو يُذم إذا كان المراد من المعنى الذي قاله الراوي ما جاء به الكتاب، فلا تعلق للنظّام رحمه الله هنا سندا ومتنا.

2- عن حذيفة أنه يحلف لعثمان بن عفان على أشياء بالله أنه ما قالها وقد سمعناه قالها فقلنا له فيه فقال إني اشتري ديني بعضه ببعض مخافة أن يذهب كله.

قلت: هو يريد الخبر الذي ذكره ابن أبي شيبة في مصنفه قال: حدثنا ابن علية، عن خالد، عن أبي قلابة، قال: قال حذيفة: إني أشتري ديني بعضه ببعض مخافة أن يذهب كله[173]، وروي أيضا بسند آخر عن الأعمش في نفس الكتاب، وهذا الخبر ضعيف أيضا لأنه منقطع، لأن أبا قلابة لم يدرك حذيفة باتفاق علماء الحديث، وابن قلابة هو عبدالله بن زيد بن عمرو ويقال عامر بن نابل بن مالك بن عبيد بن علقمة ابن سعد أو قلابة الجرمي البصري، أما المروي من طريق الأعمش فضعيف كذلك، لأن الأعمش رواه معنعنا, وعند أهل الحديث الاعمش لا يُقبل منه الا اذا صرح بالتحديث فعنعنته لا يحتج بها.

3- ابن عباس رضي الله عنهما بلغه أن ابن عمر رضي الله عنهما يروي أن الميت ليعذب ببكاء أهله قال: ذهل أبو عبد الرحمن، إنما مر النبي عليه الصلاة والسلام بيهودي يبكي على ميت فقال إنه ليبكي عليه وإنه ليعذب.

قلت: ليس في هذا الخبر تعلق لشيخنا النظّام، والثابت أن عائشة هي من قالت ذلك وليس ابن عباس، وعائشة لم تكذبه ولم تطعن فيه أو تقدح فيه، بل قالت: يغفر الله لأبي عبد الرحمن أما إنه لم يكذب ولكنه نسي أو أخطأ، وكلام أم المؤمنين هنا فقط يكفي لبيان ضعف استدلال النظام بهذا

---

[172] مسند أحمد ج 33 ص 122

[173] مصنف ابن أبي شيبة ج 18 ص 351

الخبر، ونحن لسنا ندعي العصمة للصحابة حتى لا ينسى أحدهم أو يسيء فهم قول، فإنهم بشر يصيبون ويخطئون.

4- ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي عليه الصلاة والسلام قال في الضب أكل لا آكله ولا أحله ولا أحرمه فقال زيد الأصم قلت لابن عباس إن ناسا يقولون أنه عليه الصلاة والسلام قال في الضب أكل لا آكله ولا أحله ولا أحرمه قال بئس ما قلتم ما بعث الله النبي إلا محللا ومحرما.

قلت: والنظّام لم يذكر الحديث كاملا، لأن ابن عباس لم يقل بئس ما قلتم وسكت، بل قال: إن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - بينما هو عند ميمونة، وعنده الفضل بن عباس، وخالد بن الوليد، وامرأة أخرى، إذ قرب إليهم خوان، عليه لحم، فلما أراد النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - أن يأكل، قالت له ميمونة: إنه لحم ضب، فكف يده، وقال: "هذا لحم لم آكله قط"، وقال لهم: "كلوا"، فأكل منه الفضل، وخالد بن الوليد، والمرأة وقالت ميمونة: لا آكل من شيء إلا شيء يأكل منه رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم -، وإنكار ابن عباس - رضي الله عنهما - على الذي نقل عن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - أنه قال: "لا آكله، ولا أنهى عنه، ولا أحرمه"، إنما كان لأنه فهم من القائل أنه اعتقد أن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - لم يحكم في الضب بشيء، ولذلك قال له: بئسما قلت، ما بعث رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - إلا محرما ومحللا، ثم بين له بعد ذلك دليل أنه - صلى الله عليه وآله وسلم - أباحه، فذكر الحديث[174]، فلا متعلق للنظّام هنا كذلك.

5- عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقف على قليب بدر فقال هل وجدتم ما وعد ربكم حقا ثم قال إنهم الآن يسمعون ما أقول، فذكروه لعائشة رضي الله عنها فقالت: لا بل قال إنهم ليعلمون أن الذي كنت أقول لهم هو الحق، قال النظام: وهذا هو التكذيب.

قلت: وليس في هذا تكذيب، فالتكذيب هو أنها تنفي أن قال النبي هذا الخبر وتنفي الواقعة من الأساس، لكنها أقرت بالخبر والحادثة وإنما صححت ما رواه ابن عمر أي ما أخطأ في فهمه أو عدم سماعه للخبر كما سمعه غيره، وهذا كقولها: يغفر الله لأبي عبد الرحمن أما إنه لم يكذب ولكنه نسي أو أخطأ في الخبر السابق، فلا تعلق للنظّام هنا كذلك.

---

[174] المصباح المنير ج 2 ص402/401، نقلا من البحر المحيط الثجاج في شرح صحيح الإمام مسلم بن الحجاج لمحمد بن علي الاتيوبي ج 33 ص 250

وقال: ولما روت فاطمة بنت قيس أن زوجي طلقني ثلاثا ولم يجعل لي رسول الله عليه الصلاة والسلام سكنى ولا نفقة، فقال عمر لا نقبل قول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت، وقالت عائشة رضي الله عنها يا فاطمة قد قتلت الناس، ومعلوم أنها كانت من المهاجرات مع أنها عند عمر وعائشة رضي الله عنهما كاذبة.

قلت: إن عمرا لم يُكذّبها، إنما ثبت عنده غير ما قالته، وقال ما قال لأن الخبر آحاد ظني الثبوت، ومعلوم أن راويه واحد وهي فاطمة والخبر الواحد وهو ما يحتمل الصدق والكذب، والراوي الواحد يحتمل أن يخطئ أو ينسى، أما ما قالته عائشة فلم يثبت منه شيء، بل لم اجد في كتب الروايات هذا القول لعائشة رضي الله عنها، فلا تعلق للنظّام هنا كذلك.

6- أن عمر رضي الله عنه ضرب أبي موسى رضي الله عنه في خبر الاستيذان حتى شهد له أبو سعيد الخدري.

قلت: هذا مذهب كبار الصحابة وفي مقدمتهم علي عليه السلام وعمر، فإن عليا ما كان يقبل خبر صحابي واحد حتى يستحلفه، وكان عمر لا يقبل خبر الصحابي الواحد حتى يشهد معه صحابي آخر أنه سمعه، وليس في هذا تكذيب لهم أو قدح، بل من باب الحيطة والتثبت، لأنهم ينقلون كلاما عن المعصوم صلى الله عليه وآله وسلم، لأن الصحابة بشر ويجوز عليهم النسيان والخطأ، مع أن أبا موسى لا يدخل في الصحبة الشرعية عندنا، بل هو متّهم عند المعتزلة، قال شيخنا ابن أبي الحديد: فاما ما تعتقده المعتزلة فيه، فانا اذكر ما قاله أبو محمد بن متويه في كتاب " الكفاية " قال رحمه الله: اما أبو موسى فانه عظم جرمه بما فعله، وادى ذلك الى الضرر الذى لم يخف حاله، وكان على عليه السلام يقنت عليه وعلى غيره، فيقول: اللهم العن معاوية اولا وعمرا ثانيا، وابا الاعور السلمي ثالثا، وابا موسى الاشعري رابعا.

روى عنه عليه السلام انه كان يقول في ابى موسى صبغ بالعلم صبغا وسلخ منه سلخا.

قال وابو موسى هو الذى روى عن النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآله) انه قال كان في بنى اسرائيل حكمان ضالان، وسيكون في امتى حكمان ضالان، ضال من اتبعهما.

وانه قيل له الا يجوز أن تكون احدهما فقال لا - أو كلاما، ما هذا معناه - فلما بلي به، قيل فيه البلاء موكل بالمنطق، ولم يثبت في توبته ما ثبت في توبة غيره، وان كان الشيخ أبو علي، قد ذكر في

آخر كتاب الحكمين انه جاء الى امير المؤمنين عليه السلام في مرض الحسن بن على فقال له اجئتنا عائدا، ام شامتا فقال بل عائدا وحدث بحديث في فضل العيادة.

قال ابن متويه، وهذه امارة ضعيفة في توبته.

انتهى كلام ابن متويه وذكرته لك لتعلم انه عند المعتزلة من ارباب الكبائر، وحكمه حكم امثاله ممن واقع كبيرة ومات عليها[175].

7- كان على رضي الله عنه يستحلف الرواة فلو كانوا غير متهمين لما استحلفهم فإن عليا أعلم بهم منا.

قلت: الكلام عليه كالسابق.

8- حميد بن عبد الرحمن الحميري بعث ابن أخ له إلى الكوفة وقال سل علي بن أبي طالب عن الحديث الذي رواه عنه أهل الكوفة في البصرة فإن كان حقا فخبرنا عنه فأتى الكوفة فلقى الحسن بن علي رضي الله عنهما فأخبره الخبر فقال له الحسن ارجع إلى عمك وقل له قال أمير المؤمنين يعني أباه إذا حدثتكم عن رسول الله فإني لن أكذب على الله ولا على رسوله وإذا حدثتكم برأيي فإنما أنا رجل محارب ويروى عنه هذا المعنى بروايات، قال عمرو بن عبيد الله وهاشم الأوقص يرى أن قوله: أمرت أن أقاتل الناس أو القاسطين أو المارقين من ذلك وقوله في ذي الثدية ما كذبت ولا كذبت، فإنما ربما كان الشئ عنده حقا فيقول إن الرسول أمرني به لأن الرسول كان آمرا بكل حق.

قلت: إن النظّام لم يروي الخبر كما جاء، الخبر ذكره ابن حبان في صحيحه، قال: أخبرنا أبو خليفة، قال: حدثنا محمد بن كثير العبدي، قال: أخبرنا سفيان، عن الأعمش، عن خيثمة، عن سويد بن غفلة، قال: قال علي: إذا حدثتكم عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حديثا: فلأن أخر من السماء أحب إلي من أن أكذب عليه، وإذا حدثتكم فيما بيني وبينكم فإنما الحرب خدعة، سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، يقول: «يأتي في آخر الزمان قوم حديثوا الأسنان، سفهاء الأحلام يقولون من خير قول البرية، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية، لا يجاوز إيمانهم تراقيهم، فأينما لقيتموهم فاقتلوهم، فإن قتلهم أجر لمن قتلهم يوم القيامة»[176]، فعلي عليه السلام صرح بأنه سمع هذا الكلام من رسول الله صلوات الله عليه، وعلي عليه السلام أبعد الناس عن

---

175 شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد ج 13 ص 316/315

176 صحيح ابن حبان ج 15 ص 136

الكذب، لا مزاحا ولا متعمدا لغاية، بل هو أصدق الناس بعد الأنبياء صلوات الله عليهم، أما ارسال حميد ابن اخ له للتأكد مما يرويه أهل الكوفة في البصرة فهذا يدخل في باب الحيطة والاستيثاق والتأكد، لأن الذين رووا عن علي ذلك يبعد أن يكونوا كلهم صحابة وكانت في وقتهم حرب أهلية والكذب يشتغل، مثلما كان يفعل معاوية وشيعته في بث الاخبار المكذوبة على النبي الأكرم صلوات الله عليه، أما قوله " أمرت أن أقاتل الناس أو القاسطين أو المارقين من ذلك وقوله في ذي الثدية ما كذبت ولا كذبت فإنما ربما كان الشئ عنده حقا فيقول إن الرسول أمرني به لأن الرسول كان آمرا بكل حق" فهذا كلام ظاهر الفساد والبطلان، لأن الخبر صريح بالسماع، بل إن هذه الأخبار عندنا يكاد يكون من المتواترات، قال ابن حديد على كلام نقل عن النظام في هذه الرواية ومثلها: قال – النظّام – في علي: إنه لما حارب الخوارج يوم النهروان، كان يرفع رأسه إلى السماء تارة ينظر إليها، ثم يطرق إلى الارض فينظر إليها تارة أخرى، يوهم أصحابه أنه يوحى إليه، ثم يقول:(ما كذبت ولا كذبت)، فلما فرغ من قتالهم وأديل عليهم، ووضعت الحرب أوزارها، قال الحسن ابنه: يا أمير المؤمنين، أكان رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآله) تقدم إليك في أمر هؤلاء بشئ؟ فقال: لا، ولكن رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآله) أمرنى بكل حق، ومن الحق أن أقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين.

قال النظام: وقوله:(ما كذبت ولا كذبت) ورفعه رأسه أحيانا إلى السماء وإطراقه إلى الارض إيهام، إما لنزول الوحى عليه، أو لانه قد أوصي من قبل في شأن الخوارج بأمر.

ثم هو يقول: ما أوصي فيهم على خصوصيتهم بأمر، وإنما أوصي بكل الحق، وقتالهم من الحق.

وهذا عجيب طريف.

فنقول: إن النظام أخطا عندنا في تعريضه بهذا الرجل خطأ قبيحا، وقال قولا منكرا، نستغفر الله له من عقابه، ونسأله عفوه عنه، وليست الرواية التى رواها عن الحسن وسؤاله لابيه وجوابه له، بصحيحة ولا معروفة، والمشهور المعروف المنقول نقلا يكاد يبلغ درجة المتواتر من الاخبار، ماروي عن رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآله) في معنى الخوارج بأعيانهم وذكرهم بصفاتهم، وقوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآله) لعلي عليه السلام:(إنك مقاتلهم وقاتلهم، وإن المخدج ذا الثدية منهم، وإنك ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين)، فجعلهم أصنافا ثلاثة حسب ما وقعت الحال عليه.

وهذا من معجزات الرسول صلى الله عليه وآله، وإخباره عن الغيوب المفصلة.

فما أعلم من أي كتاب نقل النظام هذه الرواية، ولا عن أي محدث رواها، ولقد كان رحمه الله تعالى بعيدا عن معرفة الاخبار والسير منصبا فكره، مجهدا نفسه في الامور النظرية الدقيقة، كمسألة الجزء، ومداخلة الاجسام وغيرهما، ولم يكن الحديث والسير من فنونه ولا من علومه، ولا ريب أنه سمعها ممن لا يوثق بقوله، فنقلها كما سمعها.

فأما كونه عليه السلام كان ينظر تارة إلى السماء، وتارة إلى الارض.

وقوله:(ما كذبت ولا كذبت)، فصحيح وموثوق بنقله، لاستقامته وشهرته وكثره رواته، والوجه في ذلك أنه استبطأ وجود المخدج حيث طلبه في جملة القتلى، فلما طال الزمان، وأشفق من دخول شبهة على أصحابه لما كان قدمه إليهم من الاخبار قلق واهتم، وجعل يكرر قوله:(ما كذبت ولا كذبت) أي ما كذبت على رسول الله صلى الله عليه وآله، ولا كذبني رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآله) فيما أخبرني به.

فأما رفعه رأسه إلى السماء تارة، وإطراقه إلى الارض أخرى، فإنه حيث كان يرفع رأسه، كان يدعو ويتضرع إلى الله في تعجيل الظفر بالمخدج، وحيث يطرق كان يغلبه الهم والفكر فيطرق.

ثم حين يقول:(ما كذبت ولا كذبت)، كيف ينتظر نزول الوحي، فإن من نزل عليه الوحى لا يحتاج أن يسند الخبر إلى غيره، ويقول: ما كذبت فيما أخبرتكم به عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

ومما طعن به النظام عليه أنه عليه السلام قال:(إذا حدثتكم عن رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآله) فهو كما حدثتكم، فوالله لان أخر من السماء أحب إلى من أن أكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وإذا سمعتموني أحدثكم فيما بينى وبينكم، فإنما الحرب خدعة).

قال النظام: هذا يجرى مجرى التدليس في الحديث، ولو لم يحدثهم عن رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآله) بالمعاريض، وعلى طريق الايهام لما اعتذر من ذلك.

فنقول في الجواب.

إن النظام قد وهم وانعكس عليه مقصد أمير المؤمنين وذلك، أنه عليه السلام لشدة ورعه أراد أن يفصل للسامعين بين ما يخبر به عن نفسه، وبين ما يرويه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم،

وذلك لان الضرورة ربما تدعوه إلى استعماله المعاريض، لا سيما في الحرب المبنية على الخديعة والرأي، فقال لهم: كلما أقول لكم قال لى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فاعلموا أنه سليم من المعاريض، خال من الرمز والكناية، لانى لا أستجيز ولا أستحل أن أعمي أو ألغز في حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

وما حدثتكم به عن نفسي، فربما أستعمل فيه المعاريض، لان الحرب خدعة.

وهذا كلام رجل قد استعمل التقوى والورع في جميع أموره، وبلغ من تعظيم أمر الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام، وإجلال قدره واحترام حديثه ألّا يرويه إلا بالفاظه لا بمعانيه، ولا بأمر يقتضي فيه إلباسا وتعمية، ولو كان مضطرا إلى ذلك، ترجيحا للجانب الذى على جانب مصلحته في خاص نفسه.

فأما إذا هو قال كلاما يبتدئ به من نفسه، فإنه قد يستعمل فيه المعاريض إذا اقتضت الحكمة والتدبير ذلك، فقد كان رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآله) باتفاق الرواة كافة إذا أراد أن يغزو وجها ورى عنه بغيره، ولما خرج عليه السلام من المدينة لفتح مكة، قال لاصحابه كلاما يقتضي أنه يقصد بني بكر بن عبد مناة من كنانة، فلم يعلموا حقيقة حاله حتى شارف مكة، وقال حين هاجر وصحبه أبو بكر الصديق لاعرابي لقيهما: من أين أنت؟ وممن أنت؟ فلما انتسب لهما، قال له الاعرابي: أما أنا فقد أطلعتكما طلع أمري، فممن أنت؟ فقال: من ماء، لم يزده على ذلك، فجعل الاعرابي يفكر، ويقول: من أي ماء؟ من ماء بني فلان، من ماء بني فلان؟ فتركه ولم يفسر له، وإنما أراد عليه السلام أنه مخلوق من نطفه.

فأما قول النظام:(لو لم يحدث عن رسول الله صلى الله عليه سلم بالمعاريض لما اعتذر من ذلك)، فليس في كلامه اعتذار، ولكنه نفى أن يدخل المعاريض في روايته، وأجازها فيما يبتدئ به عن نفسه، وليس يتضمن هذا اعتذارا.

وقوله:(لان أخر من السماء) يدل على أنه ما فعل ذلك ولا يفعله[177].

9- ورويتم عن أبي سعيد الخدري وجابر وأنس رضي الله عنهم قال وذكر سنة مائة أنه لا يبقى على ظهرها نفس منفوسة ثم يروي أن عليا رضي الله عنه قال لأبي مسعود إنك تفتي الناس قال أجل

[177] شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد ج 6 ص 132/129

وأخبرهم أن الأخير شر قال فأخبرني ما سمعت منه قال سمعته يقول لا يأتي على الناس مائة سنة وعلى الأرض عين تطرف فقال علي أخطأت وأخطأ في أول فتواك إنما قال ذلك لمن حضره يومئذ وهل الرخاء الا بعد مائة.

قلت: أما أبو مسعود هذا فمتهم عندنا، وكان منحرفا عنه عليه السلام، روى شريك، عن عثمان ابن أبى زرعة، عن زيد بن وهب، قال: تذاكرنا القيام إذا مرت الجنازة عند على عليه السلام، فقال أبو مسعود الانصاري: قد كنا نقوم، فقال على عليه السلام: ذاك وأنتم يومئذ يهود.

وروى شعبة، عن عبيد بن الحسن، عن عبد الرحمن بن معقل، قال: حضرت عليا عليه السلام، وقد سأله رجل عن امرأة توفى عنها زوجها وهي حامل، فقال: تتربص أبعد الاجلين، فقال رجل: فإن أبا مسعود يقول: وضعها انقضاء عدتها، فقال علي عليه السلام: إن فرّوجا لا يعلم، فبلغ قوله أبا مسعود، فقال: بلى، والله إني لاعلم أن الاخر شر، وروى المنهال، عن نعيم بن دجاجة، قال: كنت جالسا عند على عليه السلام، إذ جاء أبو مسعود، فقال على عليه السلام: جاءكم فروج، فجاء فجلس، فقال له علي عليه السلام: بلغني أنك تفتى الناس، قال: نعم، وأخبرهم أن الاخر شر، قال: فهل سمعت من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شيئا؟ قال: نعم، سمعته يقول:(لا يأتي على الناس سنة مائة وعلى الارض عين تطرف)، قال: أخطأت استك الحفرة، وغلطت في أول ظنك، إنما عنى من حضره يومئذ، وهل الرخاء إلا بعد المائة! [178]، وروى ابن سيرين أن عمر قال لـ ابن مسعود رضي الله عنهما: نبئت أنك تفتي الناس ولست بأمير، فول حارها من تولى قارها، وقال خليفة :

استعمل علي -لما حارب معاوية -على الكوفة أبا مسعود .

وكذا نقل مجالد ، عن الشعبي ، قال : فكان يقول : ما أود أن تظهر إحدى الطائفتين على الأخرى .

قيل : فمه . قال : يكون بينهم صلح.

فلما قدم علي ، أخبر بقوله : فقال : اعتزل عملنا . قال : ومه . قال : إنا وجدناك لا تعقل عقله، قال: أما أنا، فقد بقي من عقلي أن الآخر شر.

---

[178] راجع شرح نهج البلاغة ج 4 ص 76

10- أبو هريرة رضي الله عنه أنه قال عليه الصلاة والسلام الشمس والقمر ثوران مكوران في النار يوم القيامة قال الحسن ما ذنبهما قال أبو هريرة أحدثك عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وهذا من الحسن رد على أبي هريرة.

قلت: أخطأ النظّام، إنما الرد كان على أبو سلمة بن عبد الرحمن الزهري راوي الخبر عن أبي هريرة، وليس على أبي هريرة، فلا تعلق للنظّام هنا وعلى أي حال، فهذا الخبر من الإسرائيليات، يحتمل أن من سمعه من ابي هريرة ظن أنه كان يحدث به عن النبي، وإنما كان يحدث أبو هريرة عن كعب، يؤيد هذا قول بسر بن سعيد: اتقوا الله وتحفظوا من الحديث، فوالله لقد رأيتنا نجالس أبا هريرة فيحدث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ويحدثنا عن كعب الأحبار، ثم يقوم، فأسمع بعض من كان معنا يجعل حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن كعب وحديث كعب عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؛ وعند بعض مشايخنا أنه يجوز أن يكون هذا من كيس أبي هريرة، وذلك لأنه مطعون فيه عندهم متهما بالكذب، فكان شيخنا أبو جعفر الإسكافي يذهب إلى أن معاوية وضع قوما من الصحابة وقوما من التابعين على رواية أخبار قبيحة في علي عليه السلام ، تقتضي الطعن فيه والبراءة منه ، وجعل لهم على ذلك جعلا يرغب في مثله ، فاختلقوا ما أرضاه ، منهم أبو هريرة وعمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة[179].

11- قال علي لعمر رضي الله عنهما في قصة الجنين إن كان هذا جهد رأيهم فقد قصروا وإن كانوا قاربوك فقد غشوك وهذا من علي رضي الله عنه حكم بجواز اللبس.

قلت: لم ترد هذه القصة في أي من الكتب المعتبرة، لا الشيعية ولا السنية، والكتب التي ذكرتها فإنها ذُكرت فيها بلا سند أصلا، ولو صحت لما كانت مطعنا فيهم ولا طعنا في جواز الاجماع، فإن جواز اللبس في بعضهم لا في كلهم جائز ولا ننكره عقلا وسمعا، سواء أراد باللبس سوء التأويل أو الطمع في الدنيا، أما سوء التأويل فليسوا كلهم من أهل المشورة والرأي فهم بشر يصيب أحدهم ويخطئ، وأما الطمع في الدنيا فقد وثقت لنا بعض الآيات وكثير من الأحاديث هذا الأمر والروايات التاريخية أيضا، ويكفيك أمر معاوية لتعرف صدق هذا، فقد كانوا يعتبرونه من الصحابة وولاه عمر وعثمان إلا أنه كان صاحب سريرة فاسدة، خبيث المذهب داهية.

---

179 شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ج 4 ص 63

12- أبو الأشعث قال كنا في غزاة وعلينا معاوية فأصبنا ذهبا وفضة فأمر معاوية رجلا ببيعها للناس في أعطياتهم فتسارع الناس فيها فقام عبادة بن الصامت رضي الله عنه فنهاهم فردوها فأتى الرجل معاوية فشكا إليه فقام معاوية خطيبا، فقال: ما بال رجال يحدثون عن رسول الله عليه الصلاة والسلام أحاديثا قد كنا نشهده ونصحبه فلم نسمعها منه فقام عبادة واعاد القصة ثم قال والله لنحدثن عن رسول الله عليه الصلاة والسلام وإن كره معاوية أو قال وأن رغم ما أبالي أن لا أصحبه في جنده فهذا يدل إما على كذب عبادة أو كذب معاوية ولو كذبنا معاوية لكذبنا أصحاب صفين كالمغيرة وغيره، وعلى أن معاوية لو كان كذابا لما ولاه عمر وعثمان على الناس.

قلت: معاوية ليس معدودا من صحابة رسول الله، بل هو عندنا فاسق خارج الصحبة الشرعية، بل إن من المعتزلة من يحكم عليه بالكفر، فلا يلزمنا ما ذكره النظّام، أما تولية عمر وعثمان له فهو كان يظهر عكس ما يبطن في فترة عمر، وعمر ليس رباً ليعلم سرائر الناس، وقد أظهر فجوره في فترة عثمان، ولو كانت تولية عمر وعثمان حجة على صحبة معاوية وصدقه لكانت تولية رسول الله عبد الله بن أبي السرح كتابة الوحي دليل صدقه، لكن العبرة بالخواتيم وقد بان فجور كليهما.

13- إن أبا موسى قام على منبر الكوفة لما بلغه أن عليا رضي الله عنه أقبل يريد البصرة فحمد الله وأثنى عليه ثم قال يا أهل الكوفة والله ما أعلم واليا أحرص على صلاح الرعية مني والله لقد منعتكم حقا كان لكم بيمين كاذبة فأستغفر الله منها، وهذا إقرار منه على نفسه باليمين الكاذبة.

قلت: ذكرنا قول المعتزلة في أبي موسى، فلا وجه للإعادة، ولا يلزمنا ما ذكر النظّام هنا.

14- روى أبو بكر وعمر رضي الله عنهما يوم السقيفة أنه عليه الصلاة والسلام قال الأئمة من قريش ثم رويتم أشياء ثلاثة تناقضه، أحدها قول عمر رضي الله عنه في آخر حياته لو كان سالم حيا لما تخالجني فيه شك وسالم مولى إمرأة من الأنصار وهي حازت ميراثه، وثانيها أنه عليه الصلاة والسلام قال اسمع وأطع ولو كان عبدا حبشيا وثالثها قوله عليه الصلاة والسلام لو كنت مستخلفا من هذه الأمة أحدا من غير مشورة لاستخلفت ابن أم عبد.

قلت: أولا: لم يروي عمر هذا الخبر، إنما روي عن أنس بن مالك وعلي بن أبي طالب وأبو بكر الصديق وله شواهد، رويت عن معاوية وأبو هريرة وأبو مسعود الانصاري ونضلة بن عمرو الأسلمي وعبد الله بن العباس والضحاك بن قيس، ثانيا: ليس ثم تناقض هنا:

أ- لأن حديث الأئمة من قريش من الروايات الصحيحة المعتبرة، وقد رواها حتى المعتزلة وأقر أكثرهم بصحة الخبر، أما قول عمر فقد روي عنه بلا سند فهو ضعيف، وإذا تعارض الضعيف مع الصحيح رد الضعيف بلا تردد، وروي معناه مسندا من طريق محمد بن عبد الله الأنصاري ومروان بن معاوية كلاهما عن سعيد بن أبي عروبة، قال: حدثنا شهر بن حوشب، قال: قال عمر رضي الله عنه: لو أدركت سالماً مولى أبي حذيفة لاستخلفته؛ فإن سألني ربي قلت: يا رب إني سمعت نبيك يقول: إنه يحب الله ورسوله حبا من قلبه[180]، وهو خبر ضعيف لأنه روي مرسلا وحوشب لم يدرك عمر أصلا، ولا أزعم أن أحدا من العلماء احتج أو قبل مراسيل شهر بن حوشب - وهو كثير الإرسال والأوهام - كما قبل أكثرهم مراسيل شيخنا الحسن البصري وسعيد بن المسيب ومنهم الحاكم الجشمي وكثير من المعتزلة، ولو افترضنا صحة السند لقلنا ليس ثم تناقض لأن لفظ الاستخلاف لا يعني بالضرورة الإمامة الكبرى، لأنها قد تطلق ويراد توليته إمارة، أي استخلافه امارة من امارات المسلمين مكان صحابي آخر، كما استخلف أبو عُبيدة قبل أن ينطلق إلى حِمص، يزيد بن أبي سُفيان على دمشق وعمرو بن العاص على فلسطين وشُرحبيلًا بن حسنة على الأُردُن، فتسقط دعوى التناقض هنا.

ب- قول النبي الاكرم في ابن أم عبد الحديث ضعيف أيضا عند جمهور المحدثين، ولو صح - تنزلا - فإنه يحمل على الأول.

ج- حديث اسمع وأطع ولو كان عبدا حبشيا - إن صح ويبعد أن يكون كذلك، كون الخبر غرضه سياسي بحث وهو من مخلّفات بني أمية لتثبيت حكمهم وفرض الطاعة بنص مقدّس، وذلك لأن جل خلفائهم بداية من معاوية كانوا نواصب يستحلون ما حرّم الله، مرتكبين للكبائر، فوضعوا هذا الخبر لسد باب الاعتراض هنا، وهو خبر داعم لظلم الحكام وطغيانهم ودكتاتوريتهم- ، فالمراد طاعة الولاة، والوالي والوزير ليس شرطا أن يكون قرشيا أو عربيا حتى، وقد يكون المراد الإمام نفسه، واستعمل النبي هذا التعبير ليشدد في أمر الطاعة واجتماع الكلمة والوحدة فيسقط زعم النظّام هنا.

أما أقوال مشايخنا في كون الأئمة من قريش فأنا ذاكرها لك:

[180] تاريخ دمشق لابن عساكر ج 58 ص 405/404

أما القول الأول: فقد قال جماعة من قدماء المعتزلة: إن النسب ليس بشرط فيها أصلا ، وإنها تصلح في القرشي وغير القرشي إذا كان فاضلا مستجمعا للشرائط المعتبرة ، واجتمعت الكلمة عليه، وهذا قول شيخنا النظّام وهو قول الخوارج.

القول الثاني: قال أكثر مشايخنا: وأكثر الناس أن النسب شرط فيها ، وأنها لا تصلح إلا في العرب خاصة ، ومن العرب فقريش خاصة.

القول الثالث: قال كثير من مشايخنا كذلك : معنى قول النبي صلى الله عليه وآله : " الائمة من قريش " إن القرشية شرط إذا وجد في قريش من يصلح للإمامة ، فإن لم يكن فيها من يصلح ، فليست القرشية شرطا فيها.

القول الرابع: قال بعض أصحابنا: معنى الخبر أنه لا تخلو قريش أبدا ممن يصلح للإمامة ، فأوجبوا بهذا الخبر وجود من يصلح من قريش لها في كل عصر وزمان[181].

قلت: وصحيح عندي هو القول الأول، الذي قال به قدماء مشايخنا والخوارج.

15- لما روى أبو هريرة أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن المشي في خف واحد وأنه قال إن المرأة والكلب والحمار يقطعن الصلاة مشت عائشة رضي الله عنها في خف واحد وقالت لأخالفن أبا هريرة وقالت: فإني ربما رأيت الرسول عليه الصلاة والسلام وسط السرير وأنا على السرير بينه وبين القبلة.

قلت: أما خبر ما يقطع الصلاة فلم يتفرد به أبا هريرة، فقد روي عن ابا ذر كذلك وابن عباس زاد فيه "المرأة الحائض" وروي عنه نقيض هذا وقال: بئسما عدلتُم بامْرَأَةٍ مسلمةٍ كلبًا وحمارا، فالظاهر أن ابن عباس انكر هذا الخبر وكذا عائشة وعلي، وأما خبر المشي بنعل أو خف واحد فلم يتفرد به أبا هريرة كذلك، فقد رواه جابر بن عبد الله الأنصاري وكذا ابن عباس وأبي سعيد الخدري.

وبعد، فإن أبا هريرة كان ولا زال موضِعَ ريبَة فيمَا يَرويه عن الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم -، لوجوه:

[181] انظر شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد ج 9 ص 87

أولها: سيرته التي فيها علامات استفهام كثيرة (الاختلاف الشديد في اسمه ونسبه، الفترة الزمنية القصيرة جدا التي قضاها مع النبي والتي لا تتوافق مع عدد الروايات التي تفرد بروايتها بشهادة التابعين والسلف - هذا إن اعتبرناه صحابي بالمعنى الشرعي - ، وكذا علاقته ببني أمية ومعاوية.

ثانيها: علاقته مع أكابر الصحابة مثل عمر وعائشة وعلي، فحسب الروايات فإنه كان متهم في روايته عن النبي، ولم يكن مرضيا في هذا الباب عند هؤلاء الصحابة، وقد اتهموه عدة مرات وبعضهم حذره من رواية الأحاديث وهدده، وهو عمر.

ثالثها: علاقته مع كعب الأحبار اليهودي، فكعب لم يسلم زمن النبي وإنما في خلافة عمر، وكان خبيث الباطن لا يتردد في بث الأفكار والعقائد اليهودية بين المسلمين، وأقرب الناس إليه كان ابو هريرة، فكان يأخذ منه، بل كأنه كان تلميذا عنده، وكان ابو هريرة يحدث بأحاديث كعب كثيرا، فيجب التثبت في نقل روايات ابي هريرة والبحث عن جذور وأصول ما يحدّث به، ولا يستشهد برواياته إلا إن كان لها شواهد أو رواها أكثر من خمسة صحابة على الأقل، وهذا الجواب يشمل كل الاخبار التي استدل بها النظام حول ابي هريرة.

16- ولما روى أبو سعيد الخدري خبر الربا قال ابن عباس نحن أعلم بهذا وفينا نزلت آية الربا فقال الخدري أحدثك عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وتقول لي ما تقول والله لا يظلني وإياك سقف بيت وهذا تكاذب بين ابن عباس وأبي سعيد.

قلت: لم ترد عبارة " أحدثك عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وتقول لي ما تقول والله لا يظلني وإياك سقف بيت" إلا في كتاب ذم الكلام وأهله، ولم يذكرها أحد من المحدثين في كل كتبهم، ولو جوزناها فليس في الأمر إشكال، لأن هذا يحدث بين الصحابة وحدث بينهم أكبر من ذلك وهو قتالهم لبعضهم، ولا يشترط في هذا اسقاط عدالتهم ولا تكذيب احدهم الآخر، فإنه يحدث أن يكون هناك خبرا لم يسمع به صحابي اخر وكان يرى عكس الخبر المروي.

17- لما قدم ابن عباس البصرة سمع الناس يتحدثون عن أبي موسى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فكتب إليه فقال أبو موسى لا أعرف منها حديثا.

قلت: إن النظّام يريد الخبر الذي ذكره الروياني ، قال: نا محمد بن بشار، نا عبد الرحمن، نا شعبة، عن أبي التياح قال: سمعت رجلا أسود قدم مع ابن عباس البصرة، قال: لما قدم ابن عباس

البصرة سمعهم يحدثون عن أبي موسى أحاديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فكتب إليه يسأله عن ذلك، فكتب إليه: إنك رجل من أهل زمانك، وإني لم أسمع شيئا مما ذكرت إلا أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أتى دمث حائط فبال فقال: «إذا بال أحدكم فليرتد لبوله»[182]، وقد ذكره الطوسي في مختصر الأحكام المستخرج على جامع الترمذي، وكلها فيها اسم رجل مبهم، فالرواية تسقط لإشكال السند، وقد رواها أحمد في مسنده دون إنكار أبي موسى، مع أن أبو موسى متهم عندنا فلا نحتاج للكلام فيها من الأساس، لكن أحببت أن أبين ضعفها أولا.

18- روي أن عمر رضي الله عنه كان إذا ولي أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الأعمال وشيّعهم قال لهم عند الوداع أقلوا الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، قال النظام فلولا التهمة لما جاز المنع من العلم.

قلت: ليست الرواية كما ذكرها النظّام، أي لم تصله كاملة، قال ابن ماجة في سننه: حدثنا أحمد بن عبدة، حدثنا حماد بن زيد، عن مجالد، عن الشعبي، عن قرظة بن كعب، قال: بعثنا عمر بن الخطاب إلى الكوفة وشيعنا، فمشى معنا إلى موضع يقال له: صرار، فقال: أتدرون لم مشيت معكم؟ قال: قلنا: لحق صحبة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولحق الأنصار. قال: لكني مشيت معكم لحديث أردت أن أحدثكم به، فأردت أن تحفظوه لممشاي معكم، إنكم تقدمون على قوم للقرآن في صدورهم هزيز كهزيز المرجل، فإذا رأوكم مدوا إليكم أعناقهم، وقالوا: أصحاب محمد - صلى الله عليه وآله وسلم -، فأقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم أنا شريككم[183]، فهو لم يمنعهم من الحديث إطلاقا كما فهم النظّام، إنما أجاز لهم الرواية لكن أمرهم بالتقليل لأنهم يقدمون على قوم للقرآن في صدورهم هزيز كهزيز المرجل كما قال: فأوصاهم بتقديم كلام الله سبحانه وذلك حتى لا يُشغلوا بطلب الحديث عن قراءة القرآن وتدبره وتعلمه، كونه الأصل، فليس في الأمر تهمة أو قدح كما توهم النظّام.

19- رووا عن سهل بن أبي خيثمة في القسامة ثم إن عبد الرحمن بن بجيد قال والله ما كان الحديث كما حدث سهل ولقد وهم وإنما كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كتب إلى أهل خبير إن قتيلا وجد في أوديتكم فدوه فكتبوا يحلفون بالله ما قتلوه فواده رسول الله من عنده، وقال

---

[182] مسند الروياني ج1 ص365

[183] سنن ابن ماجة ج 1 ص 20

محمد بن اسحاق سمعت عمرو بن شعيب في المسجد الحرام يحلف بالله الذي لا إله إلا هو أن حديث سهل ليس كما حدث.

قلت: وليس في هذا تكذيب ولا قدح وإنما جواز الوهم على الرواة وهذا لا ننكره أصلا.

20- قال أصحاب الشعبي إنك لا ترى طلاق المكره قال أنتم تكذبون علي وأنا حي فكيف لا تكذبون على إبراهيم وقد مات.

قلت: ذكر هذا شيخنا أبو القاسم البلخي في كتابه قبول الأخبار ومعرفة الرجال، والصحيح أن واحد فقط من سأله وهو سيّار: حدثنا أبو بكر قال نا هشيم عن سيار قال قلت للشعبي إنهم يزعمون أنك لا ترى طلاق المكره شيئا قال : إنهم يكذبون علي[184]، ورويت في سنن سعيد بن منصور كما قال النظام تقريبا: نا هشيم، قال: أنا سيار، عن الشعبي، قال: قيل له: إنهم يزعمون أنك لا ترى طلاق المكره شيئا، فقال: أنتم تكذبون علي وأنا حي فكيف لا تكذبون على إبراهيم وقد مات[185].

والشعبي وإبراهيم ليسا من الصحابة أصلا، فلا تعلق للنظّام هنا، سواء ثبت ما روي عن الشعبي أم لا.

21- قال ابن أبي ملكية ألا تعجب حدثني عروة عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت أهللت بعمرة وقال القاسم إنها قالت بحجة.

قلت: قد يكون القاسم وهم، وإذا كان هذا جائز في الصحابة ففي غيرهم كذلك، والصحيح أنها أهللت بعمرة ولم تهلل بحجة لأنها حاضت ولم تزل كذلك حتى يوم عرفة، فقال لها رسول الله عليه السلام: دعي عنك عمرتك وانقضي شعرك وامتشطي ، ثم لبي بالحج ، فلبيت بالحج ، فلما كانت ليلة الحصبة وطهرت أمر رسول الله – عليه السلام - عبد الرحمن بن أبي بكر ، فذهب بي إلى التنعيم ، فلبيت بالعمرة قضاء لعمرتها، فبينت عائشة -رضي الله عنها – أن حجتها كانت مفصولة من عمرتها ، وأنها قد كانت فيما بينهما نقضت شعرها وامتشطت ، فكيف يجوز أن يكون طوافها لحجتها التي بينها وبين عمرتها ما ذكرنا من الإحلال يجزئ عنها لعمرتها وحجتها ؟ ! هذا محال ، وهو أولى من حديث أبي الزبير ، عن جابر ؛ لأن ذلك إنما أخبر فيه جابر بقصة عائشة ، وأنها لم

---

184 مصنف ابن ابي شيبة ج 10 ص 168

185 سنن سعيد بن منصور ص 191

تكن حلت بين عمرتها وحجتها ، وأخبرت عائشة في هذا بأمر النبي - عليه السلام - إياها قبل دخولها في حجتها أن تدع عمرتها ، وأن تفعل مما يفعل الحاج مما ذكرت في حديثها[186].

22- قال صدقة بن يسار سمعت أنه عليه الصلاة والسلام قال في الذي يسافر وحده وفي الإثنين شيطان وشيطانان ، فلقيت القاسم بن محمد فسألته فقال كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يبعث البريد وحده وكان النبي وصاحبه وحدهما فهذا من القاسم تكذيب بهذا الخبر.

قلت: ذلك الخبر - أي الراكب شيطان أو الواحد شيطان إلخ - لم يرقى لأن يكون صحيحا، هو حديث حسن أقرب للضعف، ولو صح الخبر لكان المعنى أن هذا نهي - نهي تنزيه - من النبي لمن يسافر وحده دون من يعينه على وحشة وحدة السفر والوسوسة، وكذا الضعف، ونفس الشيء إن كانا رجلان، فالأفضل ثلاثة فما فوق فكلما كثر العدد قل ما ذكرنا، والمراد هو السفر بشكل عام وهو قابل للتخصيص كاضطرار أحدهم السفر بمفرده وهكذا، فيكون الذي رواه قد فهم منه التحريم وهذا خطأ، فلا تعلق للنظّام هنا.

23- كان ابن سيرين يعيب الحسن في التفسير وكان الحسن يعيبه في التعبير ويقول كأنه من ولد يعقوب.

قلت: كلاهما ليس صحابيا - هذا إن صح أصلا ما ذكر هنا - فلا يلزمنا اختلاف التابعين إن كان الكلام عن الصحابة، فلا تعلق للنظّام هنا، بل هذا حشو.

24- ابن عباس رضي الله عنهما الحجر الأسود من الجنة وكان أشد بياضا من الثلج حتى سودته خطايا أهل الشرك فسئل ابن الحنفية عن الحجر وقيل ابن عباس يقول هو من الجنة فقال هو من بعض الأودية قال النظام لو كان كفر أهل الجاهلية يسود الحجر لكان إسلام المؤمنين يبيضه ولأن الحجارة قد تكون سوداء وبيضاء فلو كان ذلك السواد من الكفر لوجب أن يكون سوادها بخلاف سائر الأحجار ليحصل التمييز ولأنه لو كان كذلك لاشتهر ذلك لأنه من الوقائع العجيبة كالطير الأبابيل.

[186] نخب الأفكار شرح معاني الآثار لجلال الدين السيوطي ص 481

قلت: كلام النظّام صواب هنا، ويبعد أن يكون الخبر ثابتا عن ابن عباس أو غيره فضلا عن أن يكون من كلام النبي صلوات الله عليه، وأقصد هنا كلامهم حول البياض والسواد، أما كون الحجر من الجنة فهذا ممكن وغير ممتنع من جهة العقل.

25- روى أبو سعيد الخدري أنه لا هجرة بعد الفتح لكن جهاد ونية فقال له مروان كذبت وعنده رافع ابن خديج وزيد بن ثابت وهما قاعدان على سريره فقال أبو سعيد لو شاء هذان لعرّفاك ولكن هذا يخاف أن تنزعه عن عرافة قومه وهذا يخشى أن تنزعه عن الصدقة فسكتا فرفع مروان عليه الدرة فلما رأيا ذلك قالا صدق.

قلت: حديث أبو سعيد صحيح، وقوله صلوات الله عليه لا هجرة بعد الفتح لأن مكة لم تعد دار كفر بل دار إسلام، والهجرة تكون من دار الكفر إلى دار الإسلام، لا من دار إسلام إلى أخرى، وفي بعض الأخبار كان هناك زيد بن ثابت وزيد بن الأرقم لا رافع ابن خديج وزيد بن ثابت، أما سكوتهم فهو سكوت خوف على أنفسهم من مروان لكنهم صدعوا بالحق لما رأوا ما أراد فعله، وإنما غضب مروان لأن هذا الحديث يعني إخراجه ، ووالده، وملكه معاوية من دائرة الصحبة والمهاجرين، أما مروان بن الحكم فيكفي قول شيخنا جعفر الاسكافي: فأما مروان بن الحكم فأحقر وأقل من أن يذكر في الصحابة الذين قد غمصناهم وأوضحنا سوء رأينا فيهم ، لانه كان مجاهرا بالالحاد هو وأبوه الحكم بن أبى العاص ، وهما الطريدان اللعينان ، كان أبوه عدو رسول الله صلى الله عليه وآله يحكيه في مشيه ، ويغمز عليه عينه ، ويدلع له لسانه ويتهكم به ، ويتهانف عليه ، هذا وهو في قبضته وتحت يده ، وفي دار دعوته بالمدينة ، وهو يعلم أنه قادر على قتله أي وقت شاء من ليل أو نهار ، فهل يكون هذا إلا من شأني شديد البغضة ، ومستحكم العداوة ، حتى أفضى أمره إلى أن طرده رسول الله صلى الله عليه وآله عن المدينة ، وسيره إلى الطائف ! وأما مروان ابنه فأخبث عقيدة ، وأعظم إلحادا وكفرا.[187]

26- عطاء بن أبي رباح قيل له روى عكرمة عن ابن عباس أنه قال سبق الكتاب الخفين قال كذب أنا رأيت ابن عباس يمسح على الخفين.

---

[187] شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ج 4 ص 72

قلت: هذه المسألة اختلف فيها الصحابة، فذهب علي عليه السلام إلى أن المسح كان موجودا لكنه نسخ بنص القرآن، فلا يجزي المصلي أن يمسح على الخفين وهذا مذهب السادة الزيدية، وروي هذا عن ابن عباس فعلا، قال ابن أبي شيبة: حدثنا علي بن مسهر، عن عثمان بن حكيم، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: سبق الكتاب الخفين[188]، ويجوز أن ابن عباس كان يرى أنه يجزي ولما بلغه الحديث المروي عن علي ترك مذهبه، أو بقي على مذهبه، فقد قال عطاء بن أبي رباح: والله إن كان بعضهم ليرى أن المسح على القدمين يجزي، ومثل هذه المسائل لا يصح أن يثبت بها ما أراد النظّام إثباته، أما عكرمة فقد تضاربت الأقوال فيه.

27- قال أيوب لسعيد بن جبير إن جابر بن زيد يقول إذا زوج السيد العبد فالطلاق بيد السيد قال كذب جابر.

قلتّ: لا جابر ولا سعيد كانا من الصحابة بل كانا من التابعين، وقد يراد أحيانا من قولهم كذب فلان أي أخطأ وغلط ظنه، كقول عبادة: كذب أبو محمد، ومثل هذه المسائل لا يصح للنظّام الإستدلال بها لأن الصحابة لم يفسق احد الاخر فيها.

28- قال عروة لابن عباس: أضللت الناس يا ابن عباس، قال: وما ذاك يا عروة، قال: تأمرنا بالعمرة في هذه الأيام وليست فيها عمرة، قال: أفلا تسأل أمك عن هذا فإنها قد شهدته، قال: عروة فإن أبا بكر وعمر كانا لا يفعلانه، قال: هذا الذي أضلكم، أحدثكم عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وتحدثونني فيه عن أبي بكر وعمر، فقال عروة: أبو بكر وعمر كانا أتبع لسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأعلم بها منك، وهذا تكذيب من عروة لابن عباس.

قلت: كلام ابن عباس صحيح، فلا اعتبار لقول أي رجل بعد كلام الله ورسوله، وبعد، فإن عروة من جيل التابعين وابن عباس من الصحابة، فكلام النظام هنا باطل ان كان يريد اثبات قدح الصحابة لبعضهم، وعلى قياس النظام وعروة، فإن كان عمر اعلم من ابن عباس لأنهم أقرب عهدا للنبي واكبر عمرا من ابن عباس فهذا الكلام حجة على عروة، لأن ابن عباس اقرب عهدا للنبي وأكبر من عروة، مع أن عروة هذا ليس ثقة عند كل المعتزلة، نعم هو ثقة عند أكثرهم، لكن فيهم من لا يقبله، مثل ابن ابي الحديد وهو على مذهب شيخنا جعفر الاسكافي.

---

[188] مصنف ابن ابي شيبة ج 2 ص 400

29- رويتم عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قال أي سماء تظلني! وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأي، ثم رويتم أنه سئل عن الكلالة فقال: أقول فيها برأيي فإن كان صوابا فمن الله وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان، قال النظام وهذان الأثران متناقضان.

قلت: ظاهر الأمر فيه تناقض، لكن عند النظر والتدقيق تعلم أنه ليس هناك تناقض، أما القول الأول فمراد أبي بكر رضي الله عنه أنه لن يقدم رأيه على شيء قد فصّل الله فيه وأنزل فيه حكم، أو ما ثبت عن رسول الله، فمن أمر بتقديم أسامة على رأس الجيش لأن رسول الله أمر بهذا في مرضه ومع تخوف بعض الصحابة من هذا القرار لصغر سن أسامة وطلبهم من ابي بكر تعيين قائد غيره يراه أفضل، أتراه يقول برأيه في مسألة حكم بها الله وسوله، أما قوله في الكلالة فلأنها مسألة حدثت في زمنه وتحير فيها المسلمون ولم يأتي فيها نص صريح في كتاب الله ولم يؤثر عن رسول الله شيء فيها، وهو إمام المسلمين في زمنه وهو من أهل الفتوى والإجتهاد، وقد قال سبحانه وتعالى: {وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا} [النساء : 83]، فلا أدري كيف غابت هذه عن النظّام وهو من اذكياء زمانه.

قال: ثم رويتم أن عمر رضي الله عنه قال إني لأستحيي أن أخالف أبا بكر، قال: النظام فإن كان عمر استقبح مخالفة أبي بكر فلم خالفه في سائر المسائل فإنه قد خالفه في الجد وفي أهل الردة وقسمة الغنائم.

قلت: إن عمر استقبح مخالفة أبا بكر في المسائل التي كان فيها قول أبا بكر أقوى حجة ويمس مسائل الدين، لذلك لما خالفه في المسائل التي ذكرها النظام وتبين له صحة قول أبي بكر قال بقوله وسمع وأطاع، أما في الأمور الدنيوية والعسكرية فلا إشكال في هذا ولا يدخل هنا أيضا، كعزل خالد عن القيادة العامة.

قال النظّام: زعم ابن مسعود أنه رأى القمر انشق، وهذا كذب ظاهر لأن الله تعالى ما شق القمر له وحده وإنما يشقه آية للعالمين، فكيف لم يعرف ذلك غيره ولم يؤرخ الناس به ولم يذكره شاعر ولم يسلم عنده كافر ولم يحتج به مسلم على ملحد.

قلت: ليس النظّام وحده من أنكر هذا، روي أن شيخانا أبو الحسين الخياط وأبي القاسم البلخي أنكرا هذا، ذكر هذا الشرفي في عدة الأكياس المنتزع من شفاء صدور الناس شرح الأساس، فإن لم يصح الخبر وكان موضوعا – هو ما أذهب إليه – ، فقد كان حريا على النظّام أن ينزه عبد الله بن مسعود عن هذا على الأقل، ويقول خبر مكذوب عنه، لا أن يتهمه هو – إن صح هذا الكلام حرفيا عن النظّام – فهذا أبعد للتهمة، خاصة وأنه مروي عن ابن مسعود، وهو من هو، وبعد، فقد روى هذا الخبر ابن مسعود وكذلك ابن عمر، وابن عباس وأنس بن مالك وجبير بن مطعم القرشي وعبد الله بن العباس، إلا أني أزعم أنهم لم يشهدوه، لأنه حسب الحديث وأهل السير فإن هذه الحادثة كانت قبل الهجرة بأربع سنوات أو أكثر قليلا، والصحابة المذكورين عدا ابن مسعود كانوا أبناء سنتين أو ثلاث، وبعضهم لم يولد، فيعلم من هذا أن الصحابة المذكورين واسطتهم ابن مسعود، وهذا يجري مجرى التدليس، والله أعلم، أما الحديث الذي من طريق عبد الله بن العباس في نسبته لعبد الله شك، لأن به موضع انقطاع بين علي بن أبي طلحة الهاشمي وعبد الله بن العباس القرشي.

قال النظام: أنكر ابن مسعود كون المعوذتين من القرآن، فكأنه ما شاهد قراءة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لهما ولم يهتدي إلى ما فيهما من فصاحة المعجزة أو لم يصدق جماعة الأمة في كونهما من القرآن فإن كانت تلك الجماعة ليست حجة عليه فأولى أن لا تكون حجة علينا فنحن معذورون في أن لا نقبل قولهم.

قلت: هذا كذب على ابن مسعود، وكل الأخبار التي فيها أن ابن مسعود انكر كون المعوذتين من الكتاب الله فهو موضوع ولاتتكلف في تأويله، وأنكر هذه الأخبار جمع من العلماء، منهم ابن حزم الظاهري والإمام النووي الأشعري ، ويكفي لمعرفة بطلان هذه الأخبار أن القراءات المسندة بالأسانيد المتصلة المتواترة إلى ابن مسعود فيها المعوذتين.

قال النظام: اختار المسلمون قراءة زيد وهو خالف الكل ولم يقرأ بها.

قلت: هو لم يخالف الكل بل وافقه في ذلك جماعة من الصحابة، قال ابن أبي الحديد: فلا شك أن عبد الله كره ذلك، كما كرهه جماعة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وتكلموا فيه، وقد ذكر الرواة كلام كل واحد منهم في ذلك مفصلا، وما كره عبد الله من ذلك إلا

مكروها، وهو الذى يقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حقه:(من سره أن يقرأ القرآن غضا كما أنزل، فليقرأه على قراءة ابن أم عبد).

وروى عن ابن عباس رحمه الله تعالى أنه قال:(قراءة ابن أم عبد هي القراءة الاخيرة)، إن رسول الله صلى الله عليه كان يعرض عليه القرآن في كل سنة من شهر رمضان، فلما كان العام الذى توفى فيه عرض عليه دفعتين، فشهد عبد الله ما نسخ منه، وما صح فهي القراءة الاخيرة[189]، وقال القاضي: وقد روى أن عمر قد كان عزم على ذلك فمات دونه، وقد بينا أنه لم يكن في اختلاف القرآن ما يدعيه الإمامية ولا العامة، وأن الاختلاف في ذلك إنما كان في أشياء مخصوصة. ورأى عثمان أن قراءة زيد لا خلاف فيها، وهي آخر ما سمعت من النبي صلى اللّه عليه وأخذت عنه فجمع الناس عليها؛ وليس لأحد أن يقول: إن إحراقه المصاحف استخفاف بالدين، وذلك لأنه إذا جاز من النبي صلى اللّه عليه أن يخرب المسجد الّذي بني ضرارا وكفرا فغير ممتنع إحراق المصاحف إذا كان في تركه مفسدة[190]، هذا وقد رضي عبد الله بن مسعود بهذا بعدما سكن غضبه، قال ابن أبي داود في كتاب المصاحف: حدثنا عبد الله قال حدثنا عبد الله بن سعيد، ومحمد بن عثمان العجلي قالا: حدثنا أبو أسامة قال: حدثني زهير قال: حدثني الوليد بن قيس، عن عثمان بن حسان العامري، عن فلفلة الجعفي قال: فزعت فيمن فزع إلى عبد الله في المصاحف، فدخلنا عليه، فقال رجل من القوم: إنا لم نأتك زائرين، ولكنا جئنا حين راعنا هذا الخبر، فقال: «إن القرآن أنزل على نبيكم من سبعة أبواب على سبعة أحرف [أو حروف] ، وإن الكتاب قبلكم كان ينزل [أو نزل] من باب واحد على حرف واحد، معناهما واحد»[191].

قال النظام: لما صلى عثمان رضي الله عنه بمنى أربعا عابه فقيل له فيه فقال الخلاف شر والفرقة شر ثم إنه عمل بالفرقة في أمور كثيرة.

قلت: لم يعمل بشيء لم تعمل به الأمة في وقته، هو كان له اجتهاده في فروع المسائل وافقه فيها غيره وخالفه فيها غيره، لكن في آخر الأمر فإنه لم يكن يخالف مع عليه جماعة المسلمين وخليفتهم في زمنه، قال شرف الدين الحسين بن أحمد السياغي: أخرج البخاري ومسلم والبيهقي،

---

189 شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ج 3 ص 45
190 المغني في ابوب التوحيد والعدل ج 20 القسم 2 ص 54/53
191 كتاب المصاحف لابن أبي داود ص 82

من حديث عبد الرحمن بن يزيد قال: صلى بنا عثمان بن عفان بمنى أربع ركعات، فقيل لعبد الله بن مسعود فاسترجع فقال: صليت مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بمنى ركعتين وصليت مع أبي بكر بمنى ركعتين، وصليت مع عمر بن الخطاب بمنى ركعتين، فليت حظي من أربع ركعات ركعتان متقبلتان.

قال البيهقي: قال الأعمش وهو من رجال السند: فحدثني معاوية بن قرة عن أشياخه أن عبد الله صلى أربعا فقيل له عبت على عثمان ثم صليت أربعا ؟ قال الخلاف شر.

وعقبه أيضا بإسناد موصول إلى ابن إسحاق عن عبد الرحمن بن يزيد قال: كنا مع عبد الله بن مسعود بجمع فلما دخل مسجد منى قال كم صلى أمير المؤمنين ؟ قالوا أربعا، قال: فقلنا له ألم تحدثنا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم صلى ركعتين وأبا بكر صلى ركعتين، فقال: بلى وأنا أحدثكموه الآن، ولكن عثمان كان إماما أفأخالفه والخلاف شر.

فعرف من ذلك أن ابن مسعود يقول بأن القصر رخصة، إذ لو كان عزيمة لما جاز له أن يصلي أربعا كما لا يجوز له في الحضر أن يصلي الرباعية اثنتين، وهذا مما لا شك فيه[192]، وهذا يُبطل قول النظام هنا.

قال النظام: ما زال يقدح القول في عثمان ويسر القول فيه منذ اختار قراءة زيد.

قلت: أجبنا عن هذا، وقال شيخنا أبو علي: لم يثبت عندنا ضربه إياه، ولا صحّ عندنا طعن عبد اللّه عليه، ولا إكفاره له؛ والّذي يصح من ذلك أنه كره ما كان منه من إجماع الناس على قراءة زيد بن ثابت وإحراقه المصاحف فثقل ذلك عليه كما يثقل على الواحد تقديم غيره عليه[193]، وقد بيّنا أنه رضي بذلك، هذا إن قلنا بأن القرآن جُمع في زمن عثمان، لأن الثابت عندنا أنه جُمع زمن النبي الأكرم.

ورأى أناسا من الزط فقال هؤلاء أشبه من رأيت بالجن ليلة الجن ثم قال علقمة قلت لابن مسعود أكنت مع النبي عليه الصلاة والسلام ليلة الجن فقال ما شهدها منا أحد.

---

[192] الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير للعلامة شرف الدين الحسين بن أحمد السياغي ج 2 ص 347

[193] المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار ج 20 ق 2 ص 54

قلت: حديث الزط باطل لا تصح نسبته لابن مسعود، وهذا ما أشار إليه شيخنا الجاحظ حين قال: والعوامّ ترى أنّ ابن مسعود، رضي الله عنه، رأى رجالا من الزّطّ فقال: «هؤلاء أشبه من رأيت بالجنّ ليلة الجنّ» .

قال: وقد روي عنه خلاف ذلك[194]، ويفهم من هذا تكذيب الجاحظ لهذا الخبر ونفيه عن ابن مسعود، وقد قال ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث: وأصحاب الحديث لا يثبتون حديث الزط.

قال النظام: سأله عمر رضي الله عنه عن شئ من الصرف فقال لا بأس به فقال عمر رضي الله عنه لكني أكرهه فقال قد كرهته إذ كرهته، فرجع عن قول إلى قول بغير دليل.

قلت: لم أعثر على هذا الأثر في كتب الحديث ولا حتى السير - حسب جهد بحثي - فإن وجد فإنه بهذا اللفظ يستحيل أن يكون ابن مسعود قال ما نقل عنه شيخنا النظّام، إذ لا خلاف بين الأمة في ورع ابن مسعود وذكائه وطهارته وتطابق ظاهره بباطنه.

هذه سبعة وجوه عقلية ربما يوردها النظّام على من يقول بحجية الإجماع، وقد بيّنا ضعفها جميعا.

فرع: نقد إستدلال القائلين بحجية الإجماع - بمفهومهم - على مذهب النظّام

أولا: استدل القائلين بحجية الإجماع بقوله تعالى: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا} [النساء : 115] وقالوا أنه تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحا لما جمع بينه وبين المحظور في الوعيد، وإذا قبح اتباع غير سبيلهم وجب تجنبه ولم يمكن تجنبه إلا باتباع سبيلهم لأنه لا واسط بين اتباع سبيلهم واتباع غير سبيلهم.

وإن قيل إنما جمع الله بين مشاقة الرسول وبين اتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد لأن اتباع غير سبيلهم قبيح بشرط مشاقة الرسول وغير قبيح إذا لم يوجد مشاقة الرسول، قيل له هذا يقتضي أن يكون من شاق الرسول يجب عليه اتباع سبيل المؤمنين مع مشاقته للرسول ومشاقة الرسول ليست معصية فقط وإنما هي معصية على سبيل الرد عليه والمعاندة له لأن من صدق بالنبي وفعل بعض المعاصي لا يقال إنه مشاق للرسول ومن كذب بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ورد عليه لا يصح أن

[194] كتاب الحيوان للجاحظ ج 6 ص 420

يعلم صحة الإجماع لأنه إنما يعلم صحته بالسمع ومن لا يصح أن يعلم صحة الإجماع لا يصح أن يؤمر باتباعه في تلك الحال، على قول أبي الحسين.

ويمكن للنظّام أن ينقد هذا الكلام من وجوه:

منها أن الشقاق في الآية المراد به عصيان الأمر مع العداوة، فمن "يشاقق الرسول" أي يعصي أمره ويتخذ موقف العدو للنبي صلوات الله عليه ولدينه، "من بعد ما تبين له الهدى" أي الحق، "ويتبع غير سبيل المؤمنين" بعصيانه للنبي وعداوته له بعدما تبين له الحق وكان معهم، فظاهر الآية أن الكلام عن المرتد والكافر الذي تبين له الحق لكنه كابر، ودليل أنه ما ذكر الشقاق إلا كان مقترنا ذكره مع الكفار، قال تعالى: {إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ (12) ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (13)} [الأنفال : 12 – 13]، وقال تعالى: {ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُخْزِيهِمْ وَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تُشَاقُّونَ فِيهِمْ قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ} [النحل : 27]، وقال سبحانه: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَسَيُحْبِطُ أَعْمَالَهُمْ} [محمد : 32]، قال سبحانه: {هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ (2) وَلَوْلَا أَنْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءَ لَعَذَّبَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ (3) ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِّ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (4)} [الحشر : 2 – 4] فدل هذا على أن الآية لا علاقة لها بدليل الإجماع، ولأن المؤمنين هم الذين تبين لهم الهدى وأطاعوا النبي في كل صغيرة وكبيرة وآمنوا به ووالوه هذا هو سبيل المؤمنين، ومن يعادي النبي ويعصيه على سبيل الرد فهو ليس على سبيل المؤمنين، أما العالم او المجتهد الذي أنكر شيئا مما ادّعي فيه الإجماع فلا يكون مشاقا للرسول لأن غرضه ليس ذلك بالاتفاق، والذي يرى أن هذه الآية دليل صريح على الإجماع لزمه أن يكون منكر حجية الإجماع مرتدا كافرا، لأنه انكر ما عليه المؤمنين في نظره وابتغى غير سبيلهم فهو بهذا يشاقق الرسول، وبهذا يُكفّر النظام والإمامية والإباضية وكل منكر للإجماع، وهذا تعسف شديد، فلا يبقى من الأمة إلا

الزيدية وأهل السنة وبعض المعتزلة، أما الباقي فهم كفرة، مع أن المشبه والمرجئ والمجبر ليس بمؤمن عندهم فيخرج أهل السنة تقريبا هنا لأن أكثرهم كذلك عند المعتزلة، فلا يبقى إلا معتزلي وزيدي فهم الأمة هنا، ولم يقل بهذا القول معتزلي ولله الحمد، فلم يفسقوا النظام لانكاره الاجماع ولم يفسقوا او يكفروا غيره من المنكرين، وإنما ذكرت ذلك الكلام من باب الإلزام فقط وهو ليس بقولهم.

ويمكن كذلك أن نذكر الوجوه التي رد بها الشريف المرتضى في كتاب الشافي على من يستدل بهذه الآية على الاجماع، - وهو كتاب للرد على القاضي عبد الجبار -:

منها أن الإيمان اسم مدح في الشرع، وقد ذكر الله المؤمنين في كتابه، وأحسن الثناء عليهم، ومدحهم مدحاً جليلاً، وسماهم بأسماء حسنة، وحكم لهم بأحكام شريفة، وبين أنه لا يستحق هذا الاسم الحسن إلا من قال بقولهم، وعمل بعملهم.

منها: إن لفظ المؤمنين لا يجب عمومه لكل مؤمن، بل الحق فيه تناوله لثلاثة فصاعدا، فتناوله لثلاثة مقطوع عليه، وما عدا الثلاثة مجوزا وقد بينا في مواضع أن هذا اللفظ ليس من ألفاظ العموم المستغرقة للجنس، بل لا لفظ في اللغة يستغرق الجنس بصيغته ووضعه، وإذا لم يعقل من ظاهر لفظ المؤمنين الاستغراق لجميعهم، لم يسغ التعلق بها في الاجماع على الوجه الذي يراه القائل بالإجماع، وجرت الآية مجرى المجمل الذي يحتاج في تفسير وتفصيله إلى بيان، وإذا لم يسغ لهم حملها على الكل لم يسغ أيضا لهم حملها على البعض، لأنه لا شئ يقتضي حملها على بعض معين دون بعض.

ومنها، أن لفظة (سبيل) تقتضي الوحدة، ولا يجب حملها على كل سبيل، فكيف يمكن الاستدلال بالآية على أن كل سبيل للمؤمنين صواب يجب اتباعه، وليس لهم أن يقولوا: إنما نحمل هذه اللفظة على الجميع من لم تختص سبيلا دون سبيل، لأن ذلك تحكم، لأنه كما لم تناوله اللفظة سبيلا دون سبيل بظاهرها فلم تتناول - أيضا - بظاهرها جميع السبل، ويجب إذا فقدنا دلالة اختصاصها ببعض السبل أن نقف وننتظر البيان، ولا يجب من حيث عدمنا الاختصاص أن ندعي عمومها بغير دليل، كما لا يجب إذ عدمنا العموم فيها أن ندعي الاختصاص، واحد القولين مع فقد الدلالة كالآخر.

ومنها، أنه توعد على اتباع غير سبيلهم، وليس في ذلك على وجوب اتباع سبيلهم، فيجب أن يكون اتباع سبيلهم موقوفا على الدليل.

ومنها، على تسليم عموم المؤمنين والسبيل أن الآية لا تدل على وجوب اتباعهم في كل عصر، بل هو كالمجمل المفتقر إلى بيان فلا يصح التعلق بظاهره، وليس لأحد أن يقول: إنني أحمله على كل عصر من حيث لم يكن اللفظ مختصا بعصر دون غيره، لأن هذه الدعوى نظيرة للدعوى التي قدمناها وبينا فسادها، وليس له أن يقول: إنني أعلم عموم وجوب اتباعهم في الأعصار كلها بما علمت به وجوب اتباع النبي صلى الله عليه وآله في كل عصر، فما قدح في عموم أحد الأمرين قدح في عموم الآخر. لأنا نعلم وجوب اتباع الرسول في كل عصر بظاهر الخطاب، بل بدلالة لا يمكن دفعها، فمن ادعى في عموم وجوب اتباع المؤمنين دلالة فليحضرها.

ومنها، أنه تعالى حذر من مخالفة سبيل المؤمنين وعلق الكلام بصفة من كان مؤمنا، فمن أين للقائل بالإجماع أنهم لا يخرجون عن كونهم مؤمنين.

وهم إذا خرجوا من الإيمان خرجوا عن الصفة التي تعلق الوعيد بخلاف من كان عليها.

ومنها، أن قوله تعالى (المؤمنين) لا يخلو، إما أن يريد به المصدقين بالرسول عليه السلام، أو المستحقين للثواب على الحقيقة، فإن كان الأول بطل، لأن الآية تقتضي التعظيم والمدح لمن تعلقت به من حيث أوجبت اتباعه، وترك خلافه، ولا يجوز أن يتوجه إلى من لا يستحق التعظيم والمدح، وفي الأمة من يقطع على كفره وفسقه، وأنه لا يستحق شيئا منهما، ولأنه كان يجب لو كان المراد بالقول المصدقين دون المستحقين للثواب أن يعتبر الاجماع دخول كل مصدق فيه في شرق وغرب، وهذا مما يعلم تعذره وعموم القول يقتضيه، وإن أريد بالمؤمنين مستحقي الثواب والمدح والتعظيم فمن أين ثبوت مؤمن بهذه الصفة في كل عصر يجب اتباعهم؟[195].

واستدلوا بقوله تعالى: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ} [البقرة : 143]، قالوا: والوسط من كل شيء خياره والحكيم لا يخبر بخيرية قوم ليشهدوا وهو عالم بأنهم كلهم يقدمون على كبيرة في تلك الحال فيما يشهدون به بل لا يجوز ذلك إذا علم أنهم يقدمون فيما

---

195 الشافي في الإمامة للشريف المرتضى ص 219/216 [نسخة الشاملة] بتصرف طفيف، فهذا كلام الشريف المرتضى يرد به على القائلين بالإجماع وكان الرد موجها إلى القاضي عبد الجبار، وإن كان الشريف إنما قال ما قاله ليجعل هذه الآية في آل البيت أو تجوز عليهم فقط، أي سواها على مذهبه والله اعلم.

يشهدون به على قبيح صغير أو كبير، فصح أن ما شهدوا به أنه من الدين فهو صواب، إن قيل المراد بذلك أن يشهدوا بذلك في الآخرة على الامم السالفة أن أنبياءهم بلغت إليهم الرسالة وذلك يقتضي كونهم دولا في حال ما يشهدون دون حال الدنيا، والجواب: أنه لو كان هذا هو المراد لقال سنجعلكم أمة وسطا وأيضا فانهم إن شهدوا بتبليغ الرسل إلى الامم قبلهم والامم قد شاهدت ذلك فعلمهم بذلك أقوى من علم هذه الأمة فلم يجز أن يستشهد الأنبياء بمن علمه أضعف وأيضا فجميع الامم عدول في الآخرة على معنى أنهم لا يفعلون القبيح فلا معنى لتخصيص هذه الأمة بالعدالة لو كان المراد به الآخرة، وهذا شرح ابي الحسين ذكرناه سابقا.

ويمكن للنظّام أن يقول:

إن هذه الآية بخلاف ما يدّعونه، فحملها على الإجماع لا دليل عليه، وبعد، فإن سياق الآية لم يتطرق إلى ما ذهبوا إليه أصلا، فهذه الآية والتي قبلها وبعدها كلها تحكي عن تحويل القبلة وذكر الكلام الذي كان سيتفوه به السفهاء من المنافقين والكفار واليهود، فقوله {وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ} أي أن المسلمين توسطوا فيه فلا هم أهلُ غلو فيه كالنصارى الذين غلوا بالترهب وما قالوا في عيسى، ولا هم أهل تقصير فيه كاليهود الذين بدلوا كتاب الله وقتلوا أنبياءه وكذبوا على ربهم، ولا كذبوا برسوله ككفار قريش وغيرهم من العرب وعباد الأوثان وكذلك المنافقين، ومعناه أي لتشهدوا على الأمم السابقة بتبليغ الرسل -عَلَيْهِم السَّلام- رسالة ربهم وتكونوا شهداء على من يأتي بعدكم من المسلمين بالتبليغ والدعوة، وهو ما رواه أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: " يجيء النبي يوم القيامة، ومعه الرجل، والنبي ومعه الرجلان، وأكثر من ذلك، فيدعى قومه، فيقال لهم: هل بلّغكم هذا؟ فيقولون: لا. فيقال له: هل بلّغت قومك؟ فيقول: نعم. فيقال له: من يشهد لك؟ فيقول: محمد وأمته. فيدعى محمد وأمته، فيقال لهم: هل بلغ هذا قومه؟ فيقولون: نعم. فيقال: وما علمكم؟ فيقولون: جاءنا نبينا، فأخبرنا: أن الرسل قد بلغوا، فذلك قوله": {وكذلك جعلناكم أمة وسطا} [البقرة: 143] قال: " يقول: عدلا "، {لتكونوا شهداء على الناس، ويكون الرسول عليكم شهيدا} [البقرة: 143][196]، وقد يكون الخبر الذي رواه ابن عباس أيضا عن النبي أحد شواهد هذا القول، فعن ابن عباس رضي الله عنهما، أن رسول الله صلى الله عليه

---

[196] مسند أحمد ج 18 ص 112

وآله وسلم خطب الناس يوم النحر فقال: «يا أيها الناس أي يوم هذا؟»، قالوا: يوم حرام، قال: «فأي بلد هذا؟»، قالوا: بلد حرام، قال: «فأي شهر هذا؟»، قالوا: شهر حرام "، قال: «فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في بلدكم هذا، في شهركم هذا» فأعادها مرارا، ثم رفع رأسه فقال: " اللهم هل بلغت، اللهم هل بلغت - قال ابن عباس رضي الله عنهما: فوالذي نفسي بيده، إنها لوصيته إلى أمته، فليبلغ الشاهد الغائب، لا ترجعوا بعدي كفارا، يضرب بعضكم رقاب بعض"[197]، فهذان الخبران يعضدان هذا القول، وقد قال: {لتكونوا شهداء على الناس} ولم يقل لتكونوا شهداء على أنفسكم أو على أمتكم، والشهادة بالتبليغ والدعوة لا بالإجماع، كقوله تعالى: {وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا} [النساء : 159]، وقوله سبحانه: {مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ} [المائدة : 117] وقوله سبحانه وتعالى: {وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ} [الرعد : 43] وقوله سبحانه وتعالى: {وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ} [النحل : 84] وكذلك قوله: {وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ} [النحل : 89]، وهذه الآية الأخيرة شارحة تماما للآية التي استدلوا بها على الإجماع وموافقة للقول الذي قد يقوله النظّام، فكان هذا موافقا لما رواه أبو سعيد أيضا.

قال الشريف المرتضى: هذه الآية لا تدل أيضا على ما يدعونه، لأن لا يخلو أن يكون المراد بها جميع الأمة المصدقة بالرسول صلى الله عليه وآله أو بعضها، وقد علمنا أنه لا يجوز أن يريد جميعها، لأن كثيرا منها ليس بخيار ولا عدول، ولا يجوز من الحكيم تعالى أن يصف جماعة بأنهم خيار عدول وفيهم من ليس بعدل ولا خيّر، وهذا مما يذهب إليه العدلية، وإن كان أراد بعضهم لم يخل ذلك البعض من أن يكون هو جميع المؤمنين المستحقين للثواب أو يكون بعضها منهم غير معين، فإن كان الأول فلا دلالة توجب عمومها في الكل دون حملها على بعض معين، لأنه لا لفظ هاهنا من الألفاظ التي تدعى للعموم كما هو في الآيتين المتقدمتين، وإن كان المراد بعضا معينا خرجت

197 صحيح البخاري ج 2 ص 176

الآية من أن تكون فيها دلالة لخصومنا على الخلاف بيننا وبينهم، ولم يكن بعض المؤمنين بأن تقتضي تناولها له أولى من بعض[198].

واستدلوا بقول الله تعالى: {وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا} [آل عمران : 103].

قد يقول النظّام: قد أقررتم أن الاستدلال بهذه الآية في الاجماع بأنه تعالى أمر بالاعتصام بحبل الله على أنهم قد اعتصموا به باطل، لأن الأمر لا يدل على وقوع امتثاله.

والاعتصام بحبل الله أي التمسك بكتابه المحتوي لأوامره ونواهيه ووعده ووعيده الحاث على التوحيد والعدل والذي بيّن فيه كل شيء، وذلك لأنه تعالى أمر بالوحدة الاجتماعية وأن يكون المؤمنون كالبنيان المرصوص ونهى عن الإختلاف وحذر من الفتن الداخلية والتعصب القبلي والقومي، وسياق الآية يؤكد هذا، قال تعالى: {وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ} [آل عمران : 103]، وقد نزلت الآية في الأوس والخزرج، وكانت بينهما عداوة وحروب في الجاهلية، حتى جاء الإسلام ووحدّهم وأصلح رسول اللَّه – صلى الله عليه وآله وسلم – بينهم، فجرى بين بعضهم شيء حتى ذكروا ما جرى بينهم في الجاهلية حتى أخذوا السلاح، فأنزل اللَّه تعالى هذه الآية، فقرأها عليهم، فاصطلحوا، قد يقول النظّام هذا.

قلت: وقد يُراد من حبل الله كتاب الله وآل بيت رسوله صلوات الله عليه، والذي يؤيد هذا ما روى أبو سعيد الخدري أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: ((أيها الناس إني تارك فيكم ثقلين إن أخذتم بهما لن تضلوا من بعدي أبداً، أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله حبل الله مدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض)).

واستدلوا كذلك بقوله سبحانه وتعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ} [النساء : 59] قال أبو الحسين: فشرط التنازع في وجوب الرد إلى الكتاب والسنة فدل أنهم إذا لم يتنازعوا لم يجب الرد لأن تعليق الحكم بالشرط يدل على أن ما عداه بخلافه[199].

---

[198] الشافي في الإمامة للشريف المرتضى ص230

[199] المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري ج 2 ص 16

قد يقول النظّام: إن هذه الآية لا تعلق لهم بها إذ لم تشر إلى الإجماع، إنما المراد هو الرجوع إلى كتاب الله وسنته ليعلمه أولي الأمر منا، أي العلماء، وهذا القول بيانه هو قوله تعالى: {وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا} [النساء : 83] وفي الآية أن التنازع ممكن حصوله ويجوز في هذه الأمة، ونحن نعلم أن هذا هو واقع الحال، وقد وصف الله المتنازعين بأنهم من الذين آمنوا فهذا يدل على أن الخلاف الذي يقع إما في أمور دنيوية كتجييش الجيوش وتسيير البلاد وكذلك الاختلاف في مسائل الفقه والمسائل الحادثة فإن مردّها إلى العقلاء من أهل الرأي والعلم، لا أن التنازع يقع في المعلوم من دين النبي صلوات الله عليه ضرورة[200]، ولا أن التنازع واقع في الإجماع الذي يتكلمون عنه.

وأقول: إن الرأي الذي ذهب إليه شيخنا النظّام له وجه من الصحة، لكن الأدلة التي بنى عليها كانت ضعيفة، وكان يمكن أن يستدل بأدلة أخرى أراها أقوى من التي ذكرها، كأن يقول: ثبت أن الصحابة تقاتلوا وتلاعنوا، أما اقتتالهم بداية من آخر سنوات خلافة عثمان إلى الجمل ثم صفين، أما تلاعنهم فقد تلاعنوا كذلك، وقد لعن معاوية علي بن أبى طالب وابنيه حسنا وحسينا وهم أحياء يرزقون بالعراق، وهو يلعنهم بالشام على المنابر، ويقنت عليهم في الصلوات، وقد لعن أبو بكر وعمر سعد بن عبادة وهو حي، وبرئا منه، وأخرجاه من المدينة إلى الشام وكان علي عليه السلام يقنت في صلاة الفجر وفي صلاة المغرب، ويلعن معاوية، وعمرا، والمغيرة، والوليد بن عقبة، وأبا الاعور، والضحاك بن قيس، وبسر بن أرطاة، وحبيب بن مسلمة، وأبا موسى الاشعري، ومروان بن الحكم، وكل هؤلاء عند الفقهاء وأهل السنة صحابة، فإن كان السيف رفع بينهم وتلاعنوا وبغض بعضهم البعض هم صحابة فهذا الأمر في التابعين ومن أتى بعدهم أظهر خاصة عصرنا هذا، وعليه نقول: إن الإجماع ليس متعذر من جهة العقل بل هو يدخل في دائرة الإمكان، أما النصوص القرآنية التي يستدل بها فكلها أخرجت من سياقها ولم تتكلم عن الإجماع أصلا، أما الأحاديث التي بنوا عليها جلها بين الضعيف والموضوع، وليس هناك نص قطعي الثبوت قطعي الدلالة في الإجماع، ولم يثبت أن صحابي احتج على صحابي أو تابعي بالإجماع، إنما هو دليل استحدث بعدهم، واختلاف

---

[200] ولا يصح أن يستدل بهذه الآية على أن البغاة مؤمنين، بل هم في لحظة بغيهم فساق حتى يرجعوا، سواء كان هذا الخروج عن تأويل أو طمعا.

الفرق فيه وفي فروعه من أسباب ضعف هذا الدليل أيضا إن صح التعبير، مع هذا وبحكم جوازه من جهة العقل وإتفاق الأكثر على أنه دليل فإنا نقول به ولا ننكره، ونرى أن الإستدلال به لا يصلح إلا في أمرين، الأمر الأول في حد الحديث المتواتر، الأمر الثاني في كونه أداة ردع للأقوال الشاذة المبتدعة الغريبة خاصة في زمننا هذا، وهذا رأي متوسط بين رأيين، فلا ننكر الإجماع رأسا كما يرى النظّام، ولا نقول بالطريقة التي يُنظّر لها أكثر المعتزلة والسنة والزيدية.

الفصل الرابع

معيار صدق الإعتقاد

- معيار صدق الإعتقاد عند المعتزلة
- فرع 1: ثبوت القضية عقلا
- فرع 2: ثبوت القضية بعدم تناقضها مع قضايا استدلالية ثابتة
- فرع 3: عدم تناقضها مع الواقع الخارجي المنقول لنا بالحواس
- فرع 4: عدم تناقضها مع نص مقدس متواتر
- فرع 5: عدم تناقضها مع القانون الأخلاقي

مسألة: الكلام في معيار صدق الإعتقاد عند المعتزلة

إن معيار حقيقة – صدق – الإعتقاد عند المعتزلة هي:

1- أنها تثبت بالإستدلال العقلي، فلا تكون مخالفة للأوليات العقلية، أي أن صحة الإعتقاد (أ) يجب أن لا يتعارض مع مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض وقانون السببية، وهي – الأوليات – التي قلنا أنها مفعولة فينا إبتداءا ولا يمكن للعبد أن يدفعها بشك أو شبهة، ولا يحتاج لإثباتها إلى تفكر، ولا يؤدي هذا الإعتقاد إلى ما لا يعقل، أي يعارض تلك الأوليات- يكون حاصله الدور أو التسلسل مثلا- .

2- أنها لا تتناقض مع إعتقادات استدلالية أخرى ثبت صدقها بما سبق.

3- أنها لا تتناقض مع الواقع الخارجي الذي ينقل لنا بواسطة الحواس.

4 - أنها لا تتناقض مع نص مقدس متواتر.

5 - أن ذلك الإعتقاد لا يتعارض مع القانون الأخلاقي الذي فُطر عليه الإنسان.

فرع: أن هذه القضية تثبت بالإستدلال العقلي

لبيان هذه النقطة علينا أن نبيّن ماهو مبدأ الهوية، مبدأ عدم التناقض، قانون السببية، الدور، التسلسل.

۞ مبدأ الهوية هو القول: ما هو هو، ويعبر عنه بالجملة: ب ب او (ب) هي (ب). وهو لا يصدق على المساواة الرياضية فحسب، بل يصدق على كل علاقة منطقية يعبر عنها بالجملة: ب U ب.

ومبدأ الهوية هو المثل الاعلى للحكم التحليلي، لأن المحمول في هذا الحكم ليس جزءا من مفهوم الموضوع وانما هو عين الموضوع نفسه.

ومن شرط الضرورة المنطقية التي يعبر عنها مبدأ الهوية:

1 - ان يكون المعنى المتصوّر محددا وثابتا، فلا يتغير بحال.

2 - ان يكون الحق حقا والباطل باطلا دائما وفي مختلف الأحوال، فلا يتغيران بتغير الزمان والمكان.

3 – ان يكون الموجود بالحقيقة هو عين ذاته فلا يتغير، ولا يختلط به غيره. وهذا لا يصدق في الحقيقة الّا على الموجود المثالي الذي يتجه اليه العقل، دون التمكن من تحقيقه تحقيقا كاملا[201]، أي أن يكون الشيء هو نفسه دائما، إن ذات الشيء هو هو ويستحيل أن لا يكون هو.

֍ مبدأ عدم التناقض هو القول: بأن الشيء الواحد لا يمكن أن يتصف بصفة ونقيضها في آن واحد (مكان وزمان واحد)، كأن يقال أن عمرا موجود ومعدوم في آن واحد، أو أن العالم قديم ومحدث في آن واحد، ويدخل في هذا المبدأ قانون الثالث المرفوع، وهو القول بأن النقيضان لا يمكن أن يرتفعا معا، كأن تقول أن العالم ليس قديم ولا محدث، وأن عمرا ليس بموجود ولا معدوم، فلا بد من أن يوصف الشيء بصفة أو بنقيضها، وليس هناك وسط بينهما، فإن وصف بالإثبات مثلا ارتفع النفي وإن وصف بالنفي إرتفع الإثبات.

֍ مبدأ السببية هو القول: بأن لكل سبب مُسبب، ولكل حادث مُحدث ولكل علة معلول، ولا يمكن أن تكون هناك علة بلا معلول، فكل حدث له مسبب.

فأي إدعاء خالف هذه المسلمات العقلية عند المعتزلة فإنه يكون إدعاء أو اعتقاد باطل وغير صادق، على سبيل المثال: إنطلاقا من النقطة الأولى التي هي مبدأ الهوية أنكر المعتزلة قول أكثر النصارى في الأقانيم أنها هو وليس هو هي بل غيرها، وإنطلاقا من النقطة الثانية التي هي مبدأ عدم التناقض أنكر المعتزلة قول بعض المسلمين أن العالم قديم النوع حادث الآحاد لأنه يلزم من قولهم عند التحقيق أن يكون قديما محدثا في آن واحد، وهذا جمع بين نقيضين، وانطلاقا من مبدأ قانون الثالث المرفوع أنكر المعتزلة قول بعض الأشاعرة في الصفات أنها لا هو هي، ولا هي هو، ولا هي غيره، وهذا القول عندهم يلزم منه ارتفاع النقيضين، أما مبدأ السببية به أنكر المعتزلة قول الملحدة المنكرين لوجود الصانع.

فرع: أن هذه القضية لا تتناقض مع إعتقادات استدلالية أخرى ثبت صدقها بما سبق

إن القضية (أ) يجب ألا تتناقض مع إعتقادات استدلالية أخرى ثبت صدقها، مثال ذلك: يرى أكثر المعتزلة (وهو القول المعتمد) أن الأعراض ثابتة وثبوتها استدلالي جملة وتفصيلاً، وهم أثبتوها

[201] راجع: المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا ج 2 ص 532

بالأدلة العقلية السابقة، فالإعتقاد بنفي الأعراض أو أن الأعراض ثابتة ضرورة لا بالإكتساب هو إعتقاد باطل - ولا يرقى لأن يكون معرفة - عندهم، وذلك لأنه إفتقر إلى دليل صدقه أولا ولأنه مخالف للإعتقاد الإستدلالي الذي ثبت صدقه وفق معيار صدق القضية عندهم، وقس على هذا في العلم بالله تعالى واثبات وجوده، فهو عندهم استدلالي وليس ضروريا، وكذلك قول أكثرهم بأن العلم بالمعجزات استدلالي وليس ضروري.

فرع: أن هذه القضية لا تتناقض مع الواقع الخارجي الذي ينقل لنا بواسطة الحواس

إن القضية (أ) يجب ألا تتناقض مع الواقع الخارجي الذي ينقل لنا بواسطة الحواس، مثال ذلك نقدهم لكلام أهل السفسطة الذين طعنوا في الحواس وذهبوا إلى أن هذا الوجود مجرد وهم لا حقيقة له، وربما يقال: كذلك نقدهم لمن زعم أن الله يراه الصالحون في الدنيا (وهو قول منسوب لجماعة من الغلاة الذين يدّعون التصوف والعرفان، وكذلك منسوب لبعض الفرق المندثرة).

فرع: أن هذه القضية لا تتناقض مع نص مقدس متواتر

إن القضية (أ) يجب ألا تتناقض مع نص مقدس متواتر، وبيان هذا أن النص إذا ثبت تواتره علمنا أنه موافق لأدلة العقول (يستحيل وجود نص متواتر يجوّز الجمع بين النقيضين مثلا) ولا يتناقض مع قضايا إستدلالية أخرى مبنية على الأوليات العقلية (يستحيل أن يأتي نص متواتر يجوّز الإعتماد على الظن في معرفة الله مثلا، وقد علمنا بالاستدلال المبني على الأوليات العقلية أن ذلك لا يجوز، وأنه تعالى يعرف بالنظر)، وكذلك ليس فيه ما يناقض الواقع الخارجي (يستحيل وجود نص متواتر يجوّز أن يكون الصوت ملموسا مثلا، أو أن يكون ما نراه من الموجودات وهم لا حقيقة).

فإن علمت هذا ثم وجدت أن الإعتقاد (أ) يقول أن فلان الموجود بيننا الآن نبي من أنبياء الله، وعندك نص متواتر يقول أن آخر الأنبياء وخاتمهم هو محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم، فاعلم أن ذلك الإعتقاد باطل، لأنه وفق معيار صدق الإعتقاد عند المعتزلة باطل، كونه خالف أحد

معاييرهم وهو تناقضه مع نص متواتر، فكون وجود نبي في عصرنا هذا من جهة العقل ممكن، لكن السمع منع منه عندهم، ولا يجوز تناقض السمع والعقل عندهم.

فرع: أن هذه القضية لا تتناقض مع القانون الأخلاقي

إن القضية (أ) يجب ألا تتعارض مع القانون الأخلاقي الذي فُطر عليه الإنسان، ومدار هذا على التحسين والتقبيح العقليين، فإن الإعتقاد (أ) القائل بجواز معاقبة الأنبياء على طاعتهم وإثابة الكفار على عصيانهم يكون عند المعتزلة باطل لأن هذا الفعل قبيح وهو تعالى منزه عن فعل القبيح، أو إن الإعتقاد القائل بأن تعيير الجنس (Transsexual) غير مستقبح بل هو أمر طبيعي، إدعاء باطل، لأن هذا الفعل قبيح عقلا وتنفر منه الفطرة كذلك، فيبطل هذا الإعتقاد لأنه مخالف للقانون الأخلاقي.

هذه هي النقاط التي تعتبر معيارا لصدق الإعتقادات عند المعتزلة، وهذه الشروط وضعت لبيان صحة أو بطلان أي إدعاء عقدي (أصولا وفروعا) أو أخلاقي أو فقهي (أصولا وفروعا) ، أما مسائل التاريخ والسير فلها معايير أخرى كذلك، كأن يشترط أن يكون ذلك الخبر رواه جمع كثير من الثقات ولا يتعارض مع خبر آخر وأرّخ به الناس أو كان كالمتواتر، أما المسائل العلمية فلها نظرية معرفة خاصة بها، ويدخل في هذا دقيق الكلام، فإن أكثر مسائله علمية اليوم وكل مسألة تدخل في علم خاص، كالمسائل الخاصة بالفيزياء أو البيولوجي أو علم الكونيات وغيرها من علوم الطبيعة.

وإن أمعنت النظر في النقاط التي تراها المعتزلة كمعيار لصدق أي إدعاء ستجد أنها متناسقة مع أصولهم، بعبارة أوضح: إن أصولهم الخمسة مبنية على هذه النقاط، وهذا الإنسجام بين التنظير والتطبيق قلّ ما تجده في المذاهب، ولعل هذا أبرز ما يجذب الباحثين والمنصفين ممن خالف المعتزلة، هم كما قال الشيخ مولود السريري: مخلصون لعقولهم، مخلصون لمادتهم العلمية، ونختم هذا البحث بكلام لشيخنا الجاحظ، قال: إنّه لولا مكان المتكلمين لهلكت العوامّ من جميع الأمم، ولولا مكان المعتزلة لهلكت العوامّ من جميع النّحل، ولولا المعتزلة لهلك المتكلمون.

وأسأله تعالى أن يختم أمورنا بكل خير، ويغمرنا بألطافه في الدنيا والآخرة، وإني لأرجوا أن يكون هذا البحث مفيدا للمسلمين عامة وفاتحة خير على أهل التوحيد والعدل خاصة.

واعلم أن هذا البحث هو خلاصة ما فهمه واستوعبه الفقير إلى الله من كتب مشايخنا وكلامهم، ولا أدعي أن كل ما في هذا البحث حق مطلق، فالخطأ وارد، والعبد لا يخلو منه.

تم البحث بفضل الله سبحانه، يوم 2023/05/06 ، الجزائر / ولاية غرداية.

***

يا قارئ الخط بالعيـــــن تنظره	لا تنس كاتبه بالله بالخير تذكره
فهب له دعوة لله خــــــــالصة	لعلها فــي ظروف الدهر تنفعه

***